





BERKELEY, CALIFORNIA



**JAHRBÜCHER**  
FÜR  
**PROTESTANTISCHE THEOLOGIE**

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN  
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,  
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

---

XIII. JAHRGANG.

---

LEIPZIG.

GEORG REICHARDT VERLAG.

1887.

Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



X27  
J559  
v. 13

## Inhalt des dreizehnten Bandes.

	Seite
Vogt, Melancthon's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Jonascommentar. . . . .	1
P. Feine, Zur synoptischen Frage. II. . . . .	39
H. v. Soden, Der Epheserbrief . . . . .	103
K. F. Schlüren, Zu Adrianos . . . . .	136
Siegfried, Das Neue Testament im hebräischen Gewande . .	160
H. Gelzer, Zur Praxis der oströmischen Staatsgewalt in Kirchen- sachen . . . . .	170
× Edmund Pfeleiderer, Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden inner- und ausserhalb der kanonischen Literatur . . . . .	177
H. Usener, Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur . .	219
Karo, Joh. Val. Andreä und sein Ideal eines christlichen Staates . . . . .	260
× R. Ohle, Die Essäer des Philo . . . . .	298
Th. Nöldeke, Ueber die Apologie unter Meliton's Namen in Cureton's Spirilegium Syriacum . . . . .	345
W. Böhme, Zu Markus 10, 32—34 . . . . .	347
R. A. Lipsius, Berichtigungen . . . . .	352
E. Braasch, Schleiermacher's philosophische Gotteslehre . . .	353
× R. Ohle, Die Essäer des Philo (Schluss) . . . . .	376
van Manen, Paulus Episcopus . . . . .	395
H. v. Soden, Der Epheserbrief (Schluss) . . . . .	432
Hasenclever, Die Ampliatusgruft in der Domitillakatakombe .	499
Franz Görres, Einige populäre Heiligen der katholischen Kirche in Geschichte und Legende . . . . .	511
K. Ahrens, Zu Matth. 7, 6 . . . . .	528
Oskar Kohlschmidt, Der Verkehr des Christen mit Gott . .	529

	Seite
H. Gelzer, Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen . . . . .	549
R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule . . . . .	585
J. Dräseke, Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea . . . . .	659
Rudolf Schmid, Die Tage in Genesis 1—2, 4a . . . . .	688



# Melanchthon's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Jonascommentar.

Von

Lic. Vogt,

ev. Pfarrer in Weitenhagen bei Greifswald.

Nach Luther's Tode fiel den überlebenden Wittenberger Theologen — neben Melanchthon einem Bugenhagen, Cruciger und Georg Major — die Stellung von Stimmführern für die evangelische Kirche Deutschlands zu. Nach ihren Gutachten wurde vornehmlich gefragt, insbesondere für die stets sich erneuernden Verhandlungen mit der Reichsgewalt und den Katholiken, wie zwischen den Evangelischen selbst. Unter ihnen war freilich Melanchthon unbestritten das Haupt, wenn man auch Bugenhagen als ältestem, wie als Superintendenten des Kurkreises gern die erste Stelle bei der Unterschrift einräumte. Hatte jener doch schon seit dem Augsburger Reichstage mehr als Luther selbst namens der Hochburg des Protestantismus Wort und Feder geführt. Eben der Umstand, dass er, von Haus aus nicht einmal Theologe von Fach, vornehmlich zu wissenschaftlichen Leistungen berufen war, half ihm zu der, für jene Verhandlungen unerlässlichen Objectivität, welche, mit Zurückhaltung dessen, worüber auf dem evangelischen Standpunkte selbst verschiedene Auffassungen möglich waren, in vermittelnder Fassung nur die gemeinsame Ueberzeugung in sorgfältiger Begrenzung zum Ausdruck brachte, und auch im Widerspruch gegen die römischen Gegner nicht über das notwen-

dige Maass hinausging; während Luther, berufen, mit prophetischem Feuer die neue Wahrheit in aller Kraft und Schärfe zu verkündigen, schwer eine, für gemeinsame Verhandlungen hinderliche Sprödigkeit auch in den Punkten zu vermeiden vermochte, in welchen seine Ansicht keineswegs die auf evangelischem Standpunkt allein mögliche und berechnete war. So wurden selbst zu Schmalkalden Luther's Artikel nur privatim von der Mehrzahl der Theologen, nicht wie Melanchthon's Aufsatz vom Primat des Papstes, — amtlich von allen Theologen im Auftrag ihrer Fürsten unterzeichnet. So war denn auch Melanchthon — vornehmlich durch seine loci — der erste eigentlich wissenschaftliche Theolog und Lehrer der sich heranbildenden Theologen der Reformationskirche geworden, während Luther bei sehr umfassenden wissenschaftlichen Studien, und in jedem Wort, welches er schrieb, voll Geistes und von religiösem Feuer durchglüht, eben in diesen Eigenschaften nicht leicht die, Melanchthon eignende Ruhe und Umsicht in der Begriffsentwicklung und in klarer Zusammenfassung der verschiedenen Lehrmomente gewann, welche für die eigentlich wissenschaftliche Darstellung und Belehrung unerlässlich sind. So hoch war unter diesen Umständen bei Luther's Tode Melanchthon's Ansehn gestiegen, so unzweifelhaft seine Stellung an der Spitze der Theologen deutscher Reformation, dass die Nachricht nicht unglaublich ist, er habe einmal der Hoffnung Ausdruck gegeben, fortan noch mehr als bisher seine Ueberzeugung auch in den Punkten zur Geltung zu bringen, in welchen dieselbe von der vorherrschend gewordenen specifisch lutherischen Auffassung abwich. Hatte doch Luther selbst es stillschweigend geschehn lassen, dass Melanchthon seit 1540 in einer leise veränderten Fassung der Abendmahlslehre im Augsburger Bekenntniss nicht mehr wie 1530 gemeinsam mit den Katholischen gegen die Reformirten, sondern gemeinsam mit letzteren gegen die ersteren Front machte, und diese veränderte Fassung weithin unbeanstandet Aufnahme fand. Liess Luther auch keineswegs seinen Widerwillen gegen die Zwingli'sche Abendmahlslehre fahren, und verzichtete er nie auf die alleinige Geltung seiner



Lehre da wo sie bisher gegolten hatte — gab er auch nur allzu oft den Einflüsterungen erbitterter Gegner Melanchthons Raum — unter welchen er einen Amsdorf durch das grösste Vertrauen auszeichnete: so verschloss er doch in jener Zeit sich nicht dem allzu deutlich fühlbaren Bedürfniss, einer Vereinigung mit den Evangelischen Süddeutschlands nicht durch allzuschroffe Geltendmachung seiner Abendmahlslehre Hindernisse zu bereiten. — Nach seinem Tode nun waren Amsdorf und Genossen zwar keineswegs friedlicher gegen Melanchthon gestimmt; nur trat ihr Einfluss zurück über dem allgemeinen Verlangen nach Einigkeit unter den Evangelischen. Und mit besonderer Freude konnten die Wittenberger Theologen auf ihre vollkommene Uebereinstimmung unter sich hinweisen. Nach wie vor hielt sich auch Bugenhagen an die Luther und Melanchthon gemeinsame Lehre mit aller Treue. Stand ihm Luther hoch über allen, so war ihm doch auch der obwohl acht Jahr jüngere Melanchthon der verehrte Lehrer. Wie sich unter seinen Handschriften eine sorgfältige Niederschrift von Melanchthon's Vorlesungen über die loci findet, so verweist Bugenhagen auch seine Zuhörer und Leser sehr häufig auf diese loci zur weiteren Belehrung. Hatte er sich auch, wie überhaupt, so auch in der Abendmahlslehre an Luther angeschlossen, so war er doch seit jenen ersten Schriftchen gegen Zwingli dem Streit über dieselbe fern geblieben. Und wenn man<sup>1)</sup> als für Melanchthon wichtigste Punkte der Abendmahlslehre hervorgehoben hat: dass die sacramentale Vereinigung mit Christo der aussersacramentalen untergeordnet werde, und dass innerhalb des Sacraments die geistige Aneignung Christi gegenüber der leiblichen in den Vordergrund gestellt werde: so dürfte man Beides auch bei Bugenhagen nicht vermissen. Geht er doch regelmässig aus von dem Gedanken: Christus wird uns dargeboten — ja sein Fleisch und Blut für uns gegeben am Kreuz, wird uns schon gegeben allezeit durch die Predigt — und bezeichnet als Inhalt des Sacraments stets auch nur das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes

1) Jakobi, Liturgik der Reformatoren II, 117.

in Christo, nur dass hier zu der mündlichen Verkündigung das Zeichen hinzutritt.

Aber eben dies treue Zusammenhalten mit Melanchthon sollte Bugenhagen in Streitigkeiten hineinführen, welche mehr wie irgend etwas anderes seine letzten Lebensjahre verbitterten, und zugleich den Gegnern Melanchthon's die unermüdlich ausgebeutete Handhabe boten, die etwa ein Vierteljahrhundert später vollendete Unterdrückung des Melanchthonismus durch ihre unablässige Agitation und bissige Polemik vorzubereiten.

Mit Hilfe des seinen Glaubensgenossen untreu gewordenen Moritz von Sachsen hatte Karl V. die schmalkaldischen Bundesgenossen besiegt; Johann Friedrich wie Philipp von Hessen waren gefangen, Kursachsen an Moritz ausgeliefert. Melanchthon und andere Lehrer der Hochschule hatten in den Harzgegenden Zuflucht gesucht; wogegen Bugenhagen, durch sein kirchliches Amt gebunden, während der Belagerung als treuer Seelsorger bei seiner Gemeinde ausharrte, und während der Besetzung durch die kaiserlichen Truppen Gelegenheit nahm, auch vor Zuhörern aus deren Mitte die Unterschiede römischer und evangelischer Lehre — nicht ohne günstigen Erfolg — klarzulegen.

Einer der wichtigsten Regierungspläne des gefangenen Kurfürsten war, für die ihm verbliebenen thüringischen Herzogthümer eine Universität in Jena zu errichten. (Den Gedanken, die Wittenberger Universität könne in die ihm verbleibenden Lande verlegt werden, hatte übrigens gerade Bugenhagen schon dem gefangenen Kurfürsten ausgesprochen, und nur für den Fall, dass Johann Friedrich dies nicht beabsichtige, gebeten, sich bei Moritz für Erhaltung der Universität, und namentlich für das Verbleiben Melanchthon's bei derselben zu verwenden.) Als man nun Melanchthon für Jena gewinnen wollte, stellte derselbe die Bedingung, dass auch seine Wittenberger Collegien berufen würden. Dazu geschahen aber keine Schritte, und so kehrte auch Melanchthon nach Wittenberg zurück.

Bei allem Gefühl seiner Verpflichtung gegen seinen bisherigen Landesherrn konnte er sich doch von seinen



Genossen, mit ihm den nächsten Mitarbeitern Luther's, nicht trennen, nicht zur Zerreissung der ersten Hochschule des Protestantismus die Hand bieten. Und diese konnte in der That auch kaum von der Lutherstadt getrennt gedacht werden. Welcher Triumph für die Gegner, wenn die Universität Wittenberg dahin war!

Eben in jenen Tagen aber, wo er sich in Weimar mühsam dem Drängen entzog, für seine Person, ohne die Wittenberger Freunde, für Jena zuzusagen (14.—16. Juli 1547), wurde er, sowie Bugenhagen und Cruciger, vom neuen Landesherrn nach Leipzig berufen. Dort forderte dieser sie in gnädigen Worten auf, die noch abwesenden Collegen zurückzurufen und die Vorlesungen wieder zu beginnen. Es liege nicht in seiner Absicht, die papistischen Missbräuche und was unchristlich sei wieder einzuführen, vielmehr werde er Gottes Wort und dessen Diener, wie auch die Studien und Gelehrten schützen. Dabei hatte er die drei Wittenberger durch Geldgeschenke geehrt. Doch blieben die äusseren Verhältnisse der Universität zunächst sehr unsicher, da betreffs ihres Einkommens Moritz noch keine bestimmten Anordnungen traf: wohl weil infolge des Krieges seine eigenen Landeseinkünfte mangelhaft eingingen.<sup>1)</sup> Erst am 15. Januar 1548 wurden der Universität wieder die nothwendigen Zuschüsse zugewiesen, nachdem auf einen Anschlag des Rectors Cruciger am 16. October die Lehrthätigkeit wieder begonnen hatte. In der näheren Umgebung Johann Friedrichs und seiner Söhne setzte sich aber eine tiefe Erbitterung und Eifersucht gegen die Wittenberger fest, welche sich dann der später eröffneten Hochschule Jena in verstärktem Grade mittheilte. Man legte es jenen — unter den bezeichneten Umständen gewiss mit Unrecht — als Untreue gegen den alten Landesherrn aus, dass sie so schnell dem neuen sich gefügt hatten. Jedenfalls war es sehr unbillig, wenn man Bugenhagen und seinen Collegen die Annahme jener „Geldgeschenke“ sogar so auslegte, als

1) Noch am 25. Jan. 1549 schreibt Melanchthon: *coloni nondum pendunt usitata tributa.*

hätten sie sich von Moritz bestechen lassen. Solche sogenannten Geschenke waren ja bei allen angeseheneren Professoren eine fast stehende Ergänzung ihrer sehr mangelhaften Besoldungen und konnte die Annahme derselben gar nicht verweigert werden, sobald sie überhaupt Moritz als ihren Landesherrn anerkannten; was die in Wittenberg Zurückbleibenden ohnehin schon hatten thun müssen.

Bald aber begannen die Verhandlungen, aus welchen das verhängnissvolle „Augsburger Interim“ hervorging. Melanchthon war bei denselben nicht bethelligt, während der unlautere und ehrgeizige Agricola verblendet genug war, seine Betheiligung bei der Abfassung noch als wichtiger darzustellen, als sie thatsächlich gewesen war. Dasselbe knüpfte an das aus den Vergleichsverhandlungen vom Jahre 1541 hervorgegangene Regensburger Buch an, machte in der Rechtfertigungslehre einige, obwohl nach Melanchthon's Urtheil nicht genügende Zugeständnisse, gab auch der katholischen Lehre vom Opfer im Abendmahl eine etwas andere, der evangelischen Auffassung nicht so stark widerstrebende Wendung. Priesterehe und Abendmahl in beider Gestalt sollten vorläufig da, wo sie einmal in Geltung gekommen, noch geduldet werden; im Uebrigen war es eine recht unverblünte Wiederherstellung der Papstherrschaft und der wesentlichsten römischen Lehren und Gebräuche. Am 15. Mai den Ständen vorgelegt, wurde es von denselben ohne Widerrede angenommen. Ausser Johann von Küstrin, der sich vorher mit ablehnender Antwort entfernt hatte, und Pfalzgraf Wolfgang erklärte nur Moritz — unter Berufung auf das vom Kaiser ihm, wie von ihm seinen Ständen gegebene Versprechen: in der Religion nichts ändern zu wollen — erst die letzteren befragen zu müssen; er für seine Person werde „in allen möglichen Dingen“ sich gehorsam verhalten, auch bei seinen Unterthanen „Fleiss verwenden, dass sie in Allem, Was mit Gott geschehn könne, keine Trennung machen sollten“ (Ranke VI, 467). (Johann verfasste übrigens in Form eines Katechismus eine Persiflage auf das Interim von unübertrefflicher Derbheit, welche damals freilich ungedruckt blieb.) Der Kaiser begann nun,

zunächst in Süddeutschland, auf Einführung des Interim zu dringen. Mehr als vierhundert Prediger mussten flüchten, weil sie sich nicht fügen wollten, unter ihnen Brenz, Bucer, Musculus, nicht wenige ins Gefängniss wandern. Um die Gemeinden Norddeutschlands vor gleicher Verwaisung zu bewahren, hatte Melanchthon sich genöthigt geglaubt, seinem neuen Landesherrn das weitgehendste Entgegenkommen in Aussicht zu stellen, als dieser, vom Kaiser gedrängt, seinen Theologen anlag, der Forderung des Kaisers Rechnung zu tragen. Er that dies in dem, gelinde gesagt überaus unvorsichtigen, Schreiben an den schlaun Rath Christoph v. Carlowitz (welcher nach Ranke sogar auch vom Kaiser Jahrgeld bezog). Man muss annehmen, dass allerdings die Furcht auf dasselbe von Einfluss gewesen, da am 25. März der Kaiser sogar Melanchthon's Auslieferung gefordert hatte; wovon er dann allerdings auf Moritz' und seiner Rätthe Vorstellungen abstand. Aber er hätte sich sagen müssen, dass er durch den Eingang seines Briefes — wie ihm später Flacius mit Recht vorwarf — zu den umfassendsten Versuchen, die Forderungen des Interims durchzuführen, geradezu provocirte. Alle Gründe der Ablehnung einzelner Punkte, die er ja in der Folge fleissig genug vorbrachte, konnten bei den Gegnern wenig fruchten, wo sie nicht den entschlossenen Willen der Ablehnung dahinter wussten. Hatten auch sicherlich die kurfürstlichen Rätthe die Nothwendigkeit nachzugeben, um Schlimmeres zu verhüten, mit den lebhaftesten Farben geschildert: so wirkten doch bei Melanchthon auch noch mannichfache andere Gründe bestimmend ein. Lebhafter als irgend Einer den Eindruck aller die evangelische Kirche betreffenden Begebenheiten empfindend, aufmerksamer sie beobachtend, tiefer ihren Ursachen und Zusammenhängen nachsinnend, als sonst irgend Jemand, war er dahin gelangt, nicht sowohl in der blossen Thatsache, dass Karl V. eine Obmacht gewonnen hatte, gegen welche, nach Misslingen des ersten, jeder neue Versuch des Widerstands vollends vergeblich schien, sondern noch mehr in den unzähligen Fehlern protestantischer Politik und Kriegsführung, welche den Sieg Karl's herbeigeführt hatten, geradezu



ein Gottesgericht zu erblicken, vielleicht über jeden gewaffneten Widerstand selbst, jedenfalls auch über manche Einrichtungen und Maassnahmen der evangelischen Kirche, welchen er theilweise nur widerstrebend, und mit Zurückstellung starker Bedenken sich gefügt hatte. Mit unverhohlener Missbilligung spricht er daher über die kriegerischen Rüstungen der Hansestädte. Immer wieder betont er — auch noch in dem amtlichen Schreiben an die im December 1548 zu Leipzig versammelten Stände, — die Pflicht, in der von Gott um der eigenen Sünden willen verhängten Heimsuchung auch unliebsame Ordnungen, ja eine servitus, sich gefallen zu lassen. Und hatte man evangelischerseits nicht stets duldenden Gehorsam gegen die Obrigkeit in allen Stücken, welche nicht unmittelbar den Glauben betreffen, gepredigt? dazu der Obrigkeit eine weitgehende Macht, in kirchlichen Dingen Anordnungen zu treffen, eingeräumt? Auf ihren Anordnungen beruhten alle evangelischen Kirchenordnungen, welche auch keineswegs immer genau das zum Ausdruck brachten, was Luther oder Melanchthon wünschten: weshalb nicht auch jetzt in Consequenz dieses Prinzips handeln? Namentlich Melanchthon hatte keineswegs immer vermocht oder beansprucht, seine Ueberzeugung als die bestimmende vollkommen zur Geltung zu bringen; auch da wo er seine Einsicht für die überlegene halten durfte, hatte er sich oft bescheiden müssen, in der Kirche nicht sowohl zu herrschen, als zu dienen; und die Gabe, mit welcher er vorzugsweise der Kirche zu dienen gehabt hatte, war eben die Befähigung gewesen, was Luther mit rücksichtsloser Entschiedenheit aussprach, in vorsichtigerer Begränzung, auch der römischen Kirche gegenüber, nur soweit es für den vorliegenden Zweck angemessen, oder unerlässlich war, zum Ausdruck zu bringen; weshalb nicht auch jetzt diese Selbstverleugung selbst üben und Anderen zumuthen? Und wenn dann eben jetzt die Gewalt der Fürsten in kirchlichen Dingen sich sehr unbequem erwies: war nicht eben deshalb Melanchthon immer geneigt gewesen, zur Wahrung der kirchlichen Selbstständigkeit womöglich die bischöfliche Verfassung der römischen Kirche zu bewahren? Mochte man nicht eben jetzt,

wo der Schutz der Fürsten als ein allzu gebrechlicher Rohrstab sich erwiesen hatte, zu einem erneuten Versuch sich bewogen fühlen, ob man nicht mit den Bischöfen Frieden, nur unter den für Bewahrung des evangelischen Glaubens unerlässlichen Bedingungen, erlangen könnte? denn diese preisgeben wollte er ja keinenfalls. Welches diese seien, war ja in der Augsburgerischen Confession und den andern Schriften, welche man immer mehr sich gewöhnt hatte als genügenden und bindenden Ausdruck evangelischen Glaubens anzusehen, klar bezeichnet: evangelische Predigt und Gebrauch der beiden Sacramente. Später hatte Melanchthon als Zweck und darum nothwendiges Merkmal der Kirche etwa noch wahre Gottesverehrung hinzugefügt; aber die „Cärimonien“ ebenso wie die bischöfliche Gewalt waren ausdrücklich evangelischerseits immer als Dinge bezeichnet, hinsichtlich deren man verschiedene Formen tragen, also auch Zugeständnisse machen könne. Noch in Regensburg 1541, wo trotz des weitgehenden Entgegenkommens der Katholiken in der Rechtfertigungslehre er in den andern Punkten Festigkeit genug erwiesen hatte, waren von ihm wie von seinen Mitcolloquanten die Ordination der Priester und die Rechtsprechung in Ehesachen den Bischöfen für den Fall, dass nur die evangelische Lehre aufrecht bliebe, zugestanden; ebenso die Messgewänder, die canonischen Lectionen; die Fasten hatte man sich wollen als Anordnung der weltlichen Obrigkeit gefallen lassen, die allgemeine Einführung der Privatbeichte für wünschenswerth gehalten. Für Erhaltung lateinischer Gesänge im kirchlichen Gebrauch „zur Uebung der Jugend“ hatte Melanchthon sich immer verwendet und Luther und Bugenhagen, die Zwecke der Schule von denen der Kirche noch nicht genug trennend, ihm hierin im wesentlichen zugestimmt; weshalb sollten die z. B. in Wittenberg noch in Gebrauch befindlichen lateinischen Stücke nicht wieder um einige vermehrt werden, wenn nur die nothwendigsten Stücke: Epistel, Evangelium, Glaube, Vaterunser, Einsetzungsworte daneben deutsch verlesen wurden? Warum nicht auch die wohl ohnehin nicht überall abgeschafften Apostel- und Marienfesttage wieder

annehmen, wenn nur die Anrufung der Heiligen dabei unterblieb? Das Salz bei der Taufe war in Wittenberg erst nach Luther's Tode i. J. 1547 abgeschafft, die Abschaffung der Elevation beim Abendmahl nach den Verhandlungen über die Wittenberger Concordie von Luther eher nur geduldet, als befürwortet: weshalb sollte nicht beides wieder eingeführt werden? Die Einführung der Confirmation in evangelischer Weise war Melanchthon schon vorher als eine begehrenswerthe Verbesserung erschienen, und hierin hat ihm ja die spätere evangelische Kirche Recht gegeben. Und ähnlich verhielt es sich mit der Privatbeichte.

In diesem Sinne machten also im November 1548 zu Klosterzelle Melanchthon, Bugenhagen und Major nebst den meissnischen Theologen Camerarius, Lauterbach und Weller ihre Zugeständnisse. Dagegen widersetzten sie sich standhaft der Oelung wie allen Weihe sinnlicher Elemente behufs geistlicher Wirkungen ausserhalb des Abendmahls, sowie denjenigen Stücken des Messkanon, gegen welche Melanchthon dann im December zu Jüterbock eine ausführliche Erklärung einreichte. Bugenhagen wollte lieber „seinen grauen Kopf hingeben“, ehe er diese Dinge bewillige. Die Anerkennung der Bischöfe aber wurde an die Bedingung geknüpft, „dass sie die rechte Lehre nicht verfolgten, wie die jetzigen thäten, dass sie vielmehr rechte Lehre und Gebrauch der Sacramente, wie sie jetzund in diesen Kirchen bekannt werden, erhalten helfen, auch die Ordinanden nicht mit unbilligen Verpflichtungen (man denke z. B. an das Gelübde der Ehelosigkeit) beschweren.“

Aber Melanchthon ging weiter.

Den am 22. December in Leipzig versammelten Ständen wurde das sogenannte Leipziger Interim vorgelegt, welches über die in Celle von den Theologen gemachten Zugeständnisse erheblich hinausging. Hier wurde der Papst als oberster Bischof vorangestellt, und die hinsichtlich der Bischöfe gestellte Bedingung in die zweideutige Wendung abgeschwächt: „dass dem obersten und anderen Bischöfen, die ihre bischöflichen Aemter nach göttlichem Befehl ausrichten, und dasselbe zur Erbauung und nicht zur Zerstörung ge-



brauchen, unterworfen und gehorsam sein sollen alle Kirchendiener“. Den ohnehin zahlreichen Festen wird das Frohnleichnamsfest hinzugefügt, wenn es auch ohne Procession und Monstranz, nur mit Predigt vom Sacrament gefeiert werden soll. Hinsichtlich der Oelung heisst es, ohne dass Consecration gefordert würde, man mag hinfürder solche Oelung nach der Apostel Brauch halten, und über den Kranken christliche Gebete und Trostsprüche aus der heiligen Schrift sprechen, und das Volk des also berichten, damit man den rechten Verstand fasse, und aller Aberglaube und Missverstand verhütet werde. Zum Schluss heisst es dann<sup>1)</sup>: „In andern Artikeln sind wir erbötig, uns derhalb in der Schrift und alten Lehrern auch fleissig zu ersehen, und unsern Freunden und gnädigen Herrn, den Bischöfen, unser Bedenken anzuzeigen, und uns mit ihren Lieben und Fürstlichen Gnaden darinne freundlich und unterthäniglich zu unterreden und christlich zu vergleichen.“

Die Städte in ihrem Bedenken darauf bitten nur, wemöglich Oelung und Frohnleichnamsfest fort zu lassen, entschiedener verbitten sie sich das Salböl und die Beschwerung der Geistlichen mit „unnöthigen unchristlichen Gelübden und Salbungen“, und bitten im Allgemeinen: „dass man es so viel wie immer möglich nach der Augsburgischen Confession und den bisher gebrauchten Visitationsordnungen der Kirche lassen möge“. Die Ritterschaft wünscht einen ausgedehnteren Gebrauch der deutschen Sprache im Gottesdienst, als der, mit welchem die Theologen sich zufrieden gegeben, und will — offenbar nur ungern — die Oelung und Firmung zugestehen, wenn die Theologen kein Bedenken dagegen haben. Vornehmlich aber stellt sie, die allerdings wichtigste, Frage: „wie man dazu komme, dass man solche Bischöfe habe, unter welcher Jurisdiction die Pfarrer und Prediger ohne Eintrag die reine rechtschaffene christliche Lehr predigen, geistliche Cerimonien halten, und darob geschützt und gehandhabt, und zum Gegenspiel in der Ordination oder sonst nicht gedrungen werden.“ Man begreift kaum, wie in der von Melanchthon unterzeichneten Er-

---

1) C. Ref. VII, 264.

widerung der Theologen<sup>1)</sup> über diese „Sorgfältigkeit“ mit der Vertröstung hinweggegangen werden konnte, „es sei durch Gottes Gnade zu hoffen, dass solche Bischöfe sein werden, die sich der Kirchen treulich annehmen“, und die Gewährleistung dafür in dem Versprechen finden, dass „tüchtige Personen, gelehrt und gottesfürchtig“, zu diesen Aemtern berufen werden sollen. Hinsichtlich des Frohnleichnamsfestes und der Oelung wird darauf hingewiesen, dass die abergläubischen Gebräuche dabei ausgeschlossen seien, die Frage des Salböls bei der Taufe aber zu den Punkten gerechnet, über die mit den Bischöfen zu verhandeln sei. Also auch in diesem, von Bugenhagen stets als abergläubisch und abgöttisch bezeichneten Gebrauche keine bestimmte Abwehr, sondern — Unterhandlungen mit den Bischöfen. Und wer waren diese Bischöfe? Betreffs Georg von Anhalt wurde schon bestimmt die Wahrscheinlichkeit ins Auge gefasst (C. R. VII 283 f.), dass er aus der Stelle als Coadjutor des Bisthum Merseburg werde weichen müssen<sup>2)</sup>, wie Julius von Pflugk an Amsdorf's Stelle in Naumburg getreten war. Es blieb also letzterer — der eigentliche Verfasser des Augsburger Buches — und mit ihm Sidonius von Meissen. Beide bezeichnen aber unumwunden die Durchführung des Augsburger Interims als ihre Aufgabe, und wollen alle Abweichungen in den Leipziger Beschlüssen nur als „durch Versehen derer, so sie umgeschrieben, in Worten geändert“ ansehen. (C. R. VII, 287 f.) Und da ihnen päpstlicherseits nicht gestattet war, Priester zu ordiniren, welche keine Messe halten, das Gelübde der Ehelosigkeit nicht ablegen, was ja zu Augsburg vorläufig noch gestattet war, so überlassen sie dieselbe vorderhand lieber noch den theologischen Facultäten (C. R. VII, 298). Es war doch fast eine Ironie auf sich selbst, wenn Melanchthon solchen Bischöfen die kirchliche Gewalt

1) Das im Dresd. Arch. 9354 Bl. 260 vorhandene Expl., obwohl mit „wir“ namens der Theologen redend, trägt nur Melanchthon's Unterschrift. Die andern hatten also doch wohl Bedenken, zu unterzeichnen!

2) Herzog August hatte die Administration desselben schon niedergelegt. Ludewig rell. man. X. 51 ff.

und insbesondere auch das Recht der Ordination überwies, und dabei als seine Hauptaufgabe bezeichnete, von der er nie weichen werde, für „reine Lehre“ zu wachen — und die Stände über die einzuführenden Gebräuche damit tröstete: „es sei in allen Artikeln fürnehmlich daran gelegen, dass man gelehrte, gottesfürchtige Prediger habe, die allezeit in allen Stücken von rechter Lehr und von rechten Gottesdiensten treulich das Volk unterweisen können.“

Man sieht neuerdings für ausgemacht an,<sup>1)</sup> Moritz habe den Kaiser durch „den Schein von Concessionen beschwichtigen wollen“, indem er äusserlich den auf Herstellung der katholischen Gebräuche gerichteten Forderungen sich möglichst anbequeme, durch Wahrung des evangelischen Inhalts aber gleichzeitig seinem, den Ständen bei Uebernahme der Regierung gegebenen Versprechen treu bleibe; und dass Melanchthon in diesen Plan eingeweiht gewesen. Damit stimmt ganz die Form der Artikel von der Kirche und der Ordination, bei welchen der Vorbehalt evangelischer Lehre nach Belieben hineingelegt und hinausgedeutet werden konnte. Ebenso die Einführung der Firmung, die facultative Einführung von Oelung und Vigilien, ohne Weihung des Oels und Seelenmessen u. s. w. Daraus erklärt sich auch noch besser das schweigende Verhalten der Wittenberger gegenüber den zahllos an sie ergehenden, verwunderten und bestürzten Aufforderungen zu Aufklärung und Rechenschaft. Es bleibt hierbei freilich auch das kaiserliche Verbot von gegen das Interim gerichteten Druckschriften zu berücksichtigen, welches fast nur in Magdeburg offen übertreten wurde. Aber auch in seinen Briefen vermeidet Melanchthon ersichtlich eingehendere Erklärungen, um von jenem Sachverhalt nicht allzuviel zu verrathen. Aber dies konnte doch nur so lange vorhalten, als Karl aus politischen Gründen für gut hielt, sich abfinden, oder täuschen zu lassen. Dass alle Zugeständnisse nur Stationen zu weiteren Schritten sein konnten, zeigte sich in der Diocese Passau, wo man bald dazu fortschritt, die verheiratheten Priester, welche man anfangs noch geduldet, zu verdrängen.

---

1) Jakobi, Liturgik d. Ref. II 218.



Und was dann? Soll man der Behauptung des Flacius Beachtung schenken, der darin wohl unterrichtet sein konnte, Melanchthon habe aus seiner Sterndeuterei die Ueberzeugung gewonnen, Karl V. werde bald sterben? Jedenfalls war er entschlossen, eher zu sterben, oder ins Ausland zu gehn, als das zu dulden, was auch er als Beeinträchtigung der reinen Lehre ansah, d. h. weitere Zugeständnisse zu machen, als etwa die in Leipzig gemachten (Br. bei Ranke VI, 509). Ergiebt sich einerseits nicht nur aus dem Brief an Carlowitz, sondern auch aus anderen Aeusserungen, dass er manche Zugeständnisse gar nicht einmal ungern gemacht hatte, so kann man im Uebrigen nur sagen: er wusste keinen anderen Rath, als durch möglichste Nachgiebigkeit möglichst lange Schlimmerem vorzubeugen, ohne sich irgend welche bestimmte Aussicht zu machen. Dass der Kaiser mit den in Leipzig gemachten Zugeständnissen zufrieden sein werde, bezweifelt er selbst ebenso sehr, wie, dass das Interim länger als höchstens zwei Jahre Bestand haben werde. (A. a. O. bei Ranke.) Wohl mag Moritz' und Melanchthon's Lavieren dazu beigetragen haben, dass ersterer wie andere Fürsten Zeit gewann, zur offenen Gegnerschaft gegen Karl V. überzugehen. Aber zu dieser Wendung bewog ihn doch gewiss in erster Linie die Einsicht, dass die protestantische Gesinnung in seinen Landen viel zu fest gewurzelt sei, um ein Maass von Rekatholisirung, welches dem Kaiser irgend genügen würde, zu ertragen. Und es war das eigenthümliche Verhängniss jener entscheidungsschweren Zeit, dass nicht der theologisch viel einsichtigere Melanchthon mit seinen Wittenberger Amtsgenossen, sondern vielmehr die engherzigen Vertreter einer specifisch lutherischen Orthodoxie das Verdienst sich erwarben, durch ihre unermüdliche Agitation und bissige Polemik den protestantischen Trotz in den Gemeinden und ihren Geistlichen wach zu halten, welcher allein damals die bedrohte Sache des Protestantismus rettete: hierin wirklich Bewahrer des echt lutherischen Geistes mit seinem unerbittlichen „der Papst ist der Antichrist“. Auch als die Vereinigung der Fürsten gegen Karl im Plane war, welcher

dann Moritz sich anschloss (Jan. 1552), hatte Melanchthon nichts Dringlicheres zu thun, als Moritz unaufgefordert von der Betheiligung abzurathen (C. R. VII 903). Und es war gewiss der stärkste Beweis für die allgemein gefühlte Unentbehrlichkeit und Unübertrefflichkeit dieses ersten theologischen Lehrers, für den unauslöschlichen Dank, welchen er sich in den Herzen Tausender von Schülern erworben hatte, dass trotz jener Fehlgriffe und trotz der unermüdlichen Gehässigkeit, mit welcher Flacius und Genossen dieselben ausbeuteten, auch nachdem durch den Passauer Vertrag der ganze Streit gegenstandlos geworden war, sich Melanchthon noch viele Jahre hindurch in so hohem Ansehen behaupten konnte, wie es thatsächlich der Fall war.

Der grosse protestantische Grundsatz, dass die Religion innere Herzenssache, der Glaube ein Ding persönlicher Ueberzeugung sei, brachte es freilich mit sich, dass das abergläubische Gewichtlegen auf eine bestimmte Form der Cultushandlungen ausgeschlossen wurde, und das Hauptgewicht auf die Mittheilung der Lehre durch das Wort fiel. Es war echt evangelisch, wenn Luther liturgische Anordnungen zur Herbeiführung einer Gleichförmigkeit der Cultushandlungen eher fürchtete als begünstigte, weil die Form der letzteren eben als Ausdruck des eigenen religiösen Erkenntnisstandes und Empfindungslebens frei von innen heraus sich bilden sollte; und wenn er auch dem protestantischen Bewusstsein nicht recht angemessene Cultusformen lieber noch erhalten wissen wollte, wo noch „Schwache“ vorhanden seien, deren religiöses Bewusstsein mit denselben noch zu sehr verwachsen sei. Aber ebenso auch, wenn er die Abweisung solcher Satzungen forderte, sobald aus ihnen ein Zwang gemacht werden solle. Es hiess jene richtige Erkenntniss in ihr gerades Gegentheil verkehren, wenn unter dem Vorgeben, es komme ja nur auf die reine Lehre an, den Gemeinden Cultusformen wieder aufgedrängt werden sollten, welche sie soeben als Ausdruck von ihnen verworfener religiöser Grundanschauungen abgethan hatten. Auch die correcteste Rechtfertigungslehre musste schliesslich, wenn sie anders wirklich dem Wortlaute nach sich da-

bei erhalten liess zum inhaltsleeren Wort, die Kirche bestenfalls zur Schule verkümmern, wenn Cultus und Verfassung nicht aus dem evangelischen Glaubens- und Schriftprincip heraus sich gestalteten, sondern bleibend in Formen gebannt blieben, welche auf ganz anderm Boden gewachsen waren. Man wird zugestehen müssen, dass schon Luther dem von ihm geweckten protestantischen Bewusstsein seiner Wittenbergischen Gemeinde nicht gerecht wurde, als er in die Carlstadt'sche Bewegung 1522 nicht nur mässigend — was ja unzweifelhaft nöthig war — sondern geradezu reactionär eingriff, indem er auch solche gottesdienstliche Formen wiederherstellte, deren Abschaffung von seinen besten Freunden, Melancthon, Amsdorf, Jonas und Bugenhagen befürwortet war. Den „Schwachen“ mochte doch z. B. der Papst, gegen welchen Luther mit gewaltigem Zorn eiferte, gewiss ebenso heilig sein, als manche der gottesdienstlichen Gebräuche, welche er zu bewahren forderte, bis noch zwei oder drei Jahre länger die evangelische Predigt ihr Werk gethan hätte; welche Zeit sich dann freilich in einigen wichtigen Stücken reducirte.<sup>1)</sup> Uebrigens scheint aus Luther's eigenen Aeusserungen hervorzugehn, dass die „Schwachen“, auf welche er Rücksicht genommen wissen wollte, nicht sowohl in Wittenberg zu suchen waren, als in Meissen und anderwärts, dass also nicht ausschliesslich pastorale, sondern gar wohl auch kirchenpolitische Rücksichten sein Verhalten bestimmten. Vornehmlich aber doch auch die ehrfurchtsvolle Scheu, mit welcher er selbst noch unbewusst an den überkommenen Cultusformen hing, wo ihm die unevangelische Beschaffenheit derselben nicht sehr stark sich aufgedrängt hatte; dazu die Neigung, dieselben den immerhin noch als unmündig angesehenen Gemeinden mehr als objectives Mittel religiöser Einwirkung gegenüber zu stellen, als mit der, sonst gerade Luther nicht fremden Erkenntniss in Einklang stand, dass dieselben doch auch Ausdruck des subjectiven Glaubensbewusstseins sein wollten: beides machte Luther in diesem Punkte fast zum conservativsten aller Reformatoren. Es lag doch etwas Verkennung des, in seinen eigent-

---

1) Köstlin, Luther I 549 f.



lich reformatorischen Schriften von ihm betonten „allgemeinen Priesterthums“ darin, wenn er die in Wittenberg versuchten Reformen hauptsächlich deshalb so scharf zurückwies, weil „Herr Omnes“ sie herbeigeführt habe. So wenig auch die Wittenberger insgemein einem vollkommenen Ideal wahrhaft Gläubiger entsprechen mochten, verlangt doch die Billigkeit, anzuerkennen, dass die Bewegung im Winter 1521 auf 1522 wesentlich eine wirkliche Frucht evangelischer Predigt, und nicht etwa nur der Pietätslosigkeit und blinder Freiheitsgelüste war. Es lässt sich vermuthen, dass in dem damaligen, von Herbigkeit nicht freien Auftreten Luther's ein Keim jener Verstimmung zwischen ihm und seinen Wittenbergern lag, welcher er später mehrfach Ausdruck gab. Alles Abmahnen seitens der Reformatoren von Volksbewegungen als von einem „Aufruhr“, alles Betonen, dass nur die „ordentliche Obrigkeit“ Reformen ins Werk setzen dürfe, konnte an der Thatsache nichts ändern, dass, namentlich in den Städten Norddeutschlands, die Reformation fast allenthalben nur durch bisweilen recht stürmische Volksbewegungen zu Stande kam, welche die widerstrebenden Obrigkeiten zu Berufung evangelischer Prediger und Einführung reformatorischer Ordnungen drängten. Es war dies auch nach Lage der Sache natürlich und unvermeidlich. Erst wenn sich deutlich zeigte, dass durch evangelische Predigt und Lectüre in den Gemeinden ein starkes Verlangen nach Kirchenbesserung entstanden war, konnten die Obrigkeiten sich innerlich vollberechtigt fühlen, mit kirchlichen Anordnungen vorzugehen, da sie ja an sich zu solchen nicht berufen waren. Es mochten auch manche, persönlich der Reformation geneigte Magistratsmitglieder der Reichsgewalt gegenüber sich gesicherter fühlen, wenn ihnen die Neuerungen gewissermassen abgenöthigt erschienen.

Noch schwerer wie Luther wurde es begreiflicher Weise Melanchthon in seiner vorzugsweise gelehrten Berufsstellung, mit dem protestantischen Gemeindebewusstsein immer enge Fühlung zu behalten und dasselbe voll zu würdigen. Mit vollem Recht hatten schon am 1. Juli die zu Meissen versammelten Stände hervorgehoben (C. Ref. VII, 67), „dass die

Cärimonien in den protestantischen Gemeinden nicht allein christlich, sondern auch zierlich gehalten würden, und nun bei dreissig Jahren die Alten darin unterrichtet, die Jungen darin aufgezogen wären, die diese einige Anrufung Gottes wie die Muttermilch empfangen, daher aus der Veränderung derselben viel Aergerniss und Zerstörung der Kirchen folgen werde.“ Mit Recht wiesen auch die Hamburger Geistlichen (C. Ref. VII, 376) darauf hin, dass die Herstellung von Gebräuchen der katholischen Kirche, wenn auch nur der äusseren Form nach, dem Volke als Versuch zur Herstellung des Katholicismus selbst erscheinen müsse, oder als Albernheiten, welche der Würde und Erbaulichkeit der Gottesdienste schweren Eintrag thun müssten. Vornehmlich aber die Prediger würden als gesinnungslos dastehn, Glauben und Ansehn verlieren, wenn sie das, was sie bisher als schädlich bekämpft und abgeschafft hätten, nunmehr, äusserem Drucke nachgebend, dem Volke empfehlen wollten. Melanchthon verhehlte sich nicht, dass Schwierigkeiten in den Gemeinden bei Einführung der Interimscärimonien zu überwinden sein würden. Aber nirgends tritt bei ihm der Gedanke hervor, dass — gerade bei den Cultusformen — die Empfindungen der Gemeinden ein Recht haben, berücksichtigt zu werden. Dieselben erscheinen bei ihm eigentlich nur als ein, nach Zweckmässigkeitsgründen beliebig zu wählendes Mittel, der unmündigen Gemeinde die wahre Lehre und gottesfürchtige Gesinnung darzubilden und einzuüben. Der Gedanke, dass die gottesdienstlichen Handlungen für die Mehrzahl der Gemeindeglieder fast wichtigere Bekenntnissacte sind, als die Lehrschriften der Kirche selbst, lag ihm fern. Der Protestantismus als Gemeindeprincip war ihm ebensowenig sympathisch wie verständlich. Es lag ihm allzufern, das Ideal der Kirche als einer „Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen“ irgendwie anzuwenden auf die vorhandenen Gemeinden, bei welchen freilich vielfach noch sittliche Rohheit und Mangel an Bildung so offen zu Tage lagen, dass die, dennoch thatsächlich vorhandenen Wirkungen evangelischer Predigt gerade von idealer gerichteten Geistern leicht allzusehr übersehen wurden. Sorgfältig erörtert Melanchthon in jener schweren Zeit die Pflicht der Obrig-

keit, gewaltthätige Unterdrückung des Glaubens von ihren Unterthanen fern zu halten, sowie die Pflicht der Prediger, zu bekennen und, wenn Verleugnung des Evangelii von ihnen gefordert werde, lieber Verbannung und Tod zu erdulden. Aber kaum mehr als einmal ganz vorübergehend kommt ihm der Gedanke, dass doch auch die Gemeinden Pflicht und Recht des Bekennens haben; jede selbständige Bewegung der Gemeinden erscheint ihm eher nur unter dem Gesichtspunkte des Aufruhrs. Melanchthon fühlt ganz das Richtige, wenn er zu Anfang der Verhandlungen klagt, dass man die Theologen von den Gemeinden trenne. Aber er liess sich eben von den Gemeinden, ja zum Theil auch von den übrigen Theologen trennen, weil ihm ein solches kirchliches Gemeindebewusstsein fehlte, welches als Gegengewicht gegen die — diesmal missverständene — Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit stark genug gewesen wäre.

## II.

Wir haben etwas weiter ausholen müssen, weil Melanchthon Unrecht geschieht, wenn man nur in seiner Persönlichkeit, nicht auch in der ganzen Entwicklung, welche die Reformationskirche genommen hatte, die Ursachen seiner allzugrossen Nachgiebigkeit in den Interimsverhandlungen sucht. Bugenhagen's Verhalten aber lässt sich nicht würdigen, bevor nicht dasjenige Melanchthon's genau ins Auge gefasst ist. Wie er in dieser Sache sich eng an seinen verehrten Lehrer und Kollegen anschloss, so nahm er willig alle Angriffe, welche Flacius und Amsdorf gegen die „Adiaphoristen“ richteten, mit auf sich, und erwiderte dieselben von der Kanzel und in Briefen mit der ihm eigenen Derbheit. (Uebrigens urtheilt auch Jonas nicht weniger ungünstig über jene Eiferer.) Freilich, die bedenklichsten Schritte Melanchthons, namentlich sein Eintreten für das Leipziger Interim, hatte er nicht mitgemacht. Ja, das letztere ist ihm — zunächst wenigstens — vielleicht gar nicht genauer bekannt geworden. Denn sonst hätte er nicht wohl noch Ende Mai an Herzog Albrecht so schreiben können, als hätten „die Theologen“ keine weiteren Zugeständnisse zu verant-

worten, als die zu Celle gemachten (Voigt, Briefwechsel S. 96) und sagen: „obwohl in Leipzig unter der Theologen Namen solche Artikel vorgetragen wurden, womit man uns unrecht that, so wurden sie doch nicht angenommen,“ und namentlich für den Artikel über die Oelung alle Verantwortung von „den Theologen“ ablehnen. Denn war dies auch hinsichtlich der übrigen Wittenberger richtig, so doch nicht hinsichtlich Melanchthon's. Auch Major schreibt am 6. Januar noch (Voigt S. 433), dass die Theologen der Oelung widerstritten und nur die kurfürstlichen Räthe darauf bestanden. „Gleichwohl blieb also der Unglimpf auf den Theologen liegen, als hätten sie denselben Artikel anzunehmen gerathen“: wobei wieder das schliessliche Beruhigungsschreiben Melanchthon's an die Stände unberücksichtigt bleibt.

Besser unterrichtet zeigt sich Major im Schreiben an Wanckel vom 11. Januar (C. R. VII, 297), welches überhaupt wohl den besten Einblick in die wirkliche Sachlage gewährt, indem er zu verstehn giebt, dass zwischen dem vorgelegten Leipziger Interim und dessen Ausführung doch wohl ein Unterschied bleiben werde. Hier gesteht Major zu: *si intra illos limites nostri mansissent, qui in proximo colloquio Cellensi constituti erant, minus offensionis et rumoris esset*; fährt dann freilich fort: *et tamen, quae Lipsiae concessa sunt, coram aequis et doctis iudicibus facile excusari possunt*; und beruft sich für Zulassung der Oelung, ohne Weihung des Oels, auf Luther's Vorgang.

Von Bugenhagen lässt sich annehmen, dass er, überhaupt mehr zu praktischer Vermittelung als zu principieller Schärfe geneigt, zuletzt in der Gebrechlichkeit des Alters noch weniger alle Verhandlungen genau ins Detail verfolgt habe, und bei den jedenfalls mündlich ihm gegebenen Versicherungen sich beruhigt habe. Er unterzeichnet in der Folge das Antwortschreiben Melanchthon's an die Berliner mit. (C. R. VII, 299.) Vielleicht auch das an die Hamburger 382. In seinen eigenen Briefen begnügt er sich, die Angriffe des Flacius und Amsdorf als leichtfertige, ja aus Neid hervorgegangene Verleumdungen mit dem Hinweis auf die



offenkundige Thatsache abzuweisen, dass in Wittenberg weder in Lehre noch in Gottesdienst irgend etwas geändert sei; wovon sich Kurfürst Moritz selbst bei persönlicher Anwesenheit in der Osterzeit 1550 überzeugt habe, ohne irgendwie seine Missbilligung kund zu geben. (Auch aus dem ganzen Kurkreise wird unveränderte Erhaltung der gottesdienstlichen Gebräuche berichtet, wie denn bekanntlich auch das kleine Interim dort gar nicht publicirt wurde.) Nur der Fleischverkauf sei am Mittwoch und Freitag durch obrigkeitliche Anordnung verboten; woran Bugenhagen um so weniger Anstoss zu nehmen brauchte, als er selbst in der pommerschen Kirchenordnung von 1535 ein solches Verbot zur Verhütung von Unmässigkeit und Vergeudung als wünschenswerth bezeichnet hatte. Uebrigens beschränkte sich das Verbot auf den Verkauf in den Marktscharren, und wurde auch dort nicht einmal unbedingt streng gehandhabt; wie denn zu Gunsten Kranker, Schwacher und solcher „die schwere Arbeit hätten“ Ausnahmen vom Fastengebot verstattet waren. Uebrigens hatte ja Bugenhagen in seinem, ganz auf praktische, positiv bauende Thätigkeit gerichteten Sinn literarische Beteiligung an den, zwischen den Evangelischen selbst aufkommenden Streitigkeiten schon längst vermieden. Doch schreibt er am 2. Mai 1550: Ich habe etliche Bücher geschrieben, womit ich meinen Glauben und meine Lehre bekennen will; wenn sie nur alle gedruckt werden könnten; denn alle Pressen sind hier voll guter Arbeit. Seine Bescheidenheit hiess ihn in solchem Falle hinter neue Ausgaben von Luther's und Melanchthon's Schriften zurücktreten. Um aber auf die fortgesetzten Angriffe unzweideutig zu zeigen, dass man in Wittenberg weit davon entfernt sei, sich Rom zu beugen, trat er endlich mit seinen Vorlesungen über den Propheten Jonas in die Oeffentlichkeit unter dem Titel: *Jonas propheta expositus. Per Joh. Bugenbagium Pomeranum. Impressum Vuittenbergae per Vitum Creutzer. 1550. Zwei Alphabete und sieben Bogen in kleinstem Octav.* (Die weitschweifige weitere Exposition auf dem Titelblatt übergehe ich.) Voran schickt Bugenhagen ein Widmungsschreiben an seinen langjährigen

Freund und Gönner Christian III. Letzteres ist als epistola apologetica von Laemmel Hamburgi 1709 besonders herausgegeben. Das Buch verdient Interesse auch als die am meisten wissenschaftlich gehaltene Schrift Bugenhagen's, und da ich noch nirgends eine irgendwie eingehende Mittheilung über ihren Inhalt gefunden habe, möge eine gedrängte Uebersicht desselben hier Platz finden.

Er hat jenes Buch für seinen Zweck offenbar gerade deshalb gewählt, weil die Worte c. 3, 10 „Gott sahe ihre Werke“ den Katholiken als Beweis für ihre Lehre dienten, dass solche Werke, wie Fasten, zur Erlangung der Sündenvergebung nöthig seien. Daher giebt ihm die Stelle Anlass zu einem ausführlichen Excurs (H 1 bis L 2), betitelt:

Tractatus de vera poenitentia ex sacris literis, contra falsam et hypocritam Poenitentiam Papistarum, quae est ex traditionibus humanis, quas S. Paulus vocat doctrinas daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium etc. quae inceperunt post apostolos; a Montano et Montanistis, sub nomine Paracleti et ordinationum spiritus novi unde hodie quoque Spirituales se vocant, qui eas postea auxerunt. Der zweite Theil des Titels umfasst schon den zweiten Excurs mit, welcher dann auf 600 Seiten (L 2 — z) nachfolgt unter dem besonderen Titel: Historia vera et certa traditionum humanarum, contra justificationem fidei, post apostolos usque ad nos, quam hic recitamus contra falsam poenitentiam.

Man sieht schon aus diesen Titeln, dass Bugenhagen's Polemik gegen den Katholicismus durch die Interimsverhandlungen an Entschiedenheit nichts eingebüsst hatte. So verschont er auch im Text die römischen Irrthümer nicht mit Beiworten wie „sophistisch“, „lästerlich“, „abgöttisch“. Auf den Papst mit seiner Willkürherrschaft wendet er wie Luther besonders die Stelle Dan. 11, 36 an von dem Könige, welcher thun werde, was ihm beliebt, sich erheben werde und aufwerfen wider alles, was Gott ist; während er den Antichrist in aller Irrlehre wirksam sieht, welche Christi göttliche Würde leugnet, oder die Erlösung durch Christum durch andere, eigenmächtig und zu eigener Erhebungersonnene Wege zu verdrängen trachtet; wie er denn schon

im Comm. zu II. Thess. 2 neben dem Papstthum auch Muhamet als eine Manifestation des Antichrists betrachtet hatte; doch redet er dann auch vom Antichristus Romanus insonderheit S. 2. Die römische Kirche ist ihm die kainitische, wegen ihrer Verfolgungen gegen die Evangelischen, T 4, Rom die grosse Babel, das vierte Thier, von welchem Dan. 7 und Apoc. 13, 14 reden; und da er die 1335 Tage Dan. 12, 12 als Jahre, von der Zerstörung Jerusalems ab, berechnet, kommt er damit etwa bis auf Huss, und sieht in den Verfolgungen gegen Evangelischgesinnte seit Huss die grossen Trübsale, welche nach Dan. 12 und Matth. 24 dem letzten Gericht vorangehn sollen, in den Verkündigern des Evangelii aber auch schon die Diener, welche das Unkraut Matth. 13, 30 sammeln sollen. Namentlich aber kommt er immer wieder auf die Stelle I Tim. 4, 1 ff. als eigentlichen locus classicus zur Charakterisierung der päpstlichen Irrthümer zurück.

Im Uebrigen gipfelt die Ausführung über die Busse in den auch sonst gerade in dieser Fassung häufig bei ihm wiederkehrenden Sätzen: Christus durch den Glauben ergriffen ist unsere Gerechtigkeit und: Christus ist die Barmherzigkeit Gottes. Nur durch den Glauben werden wir gerecht. Ungläubige aber (H 5) „nenne ich die, welche nicht glauben, dass Christus, der Sohn Gottes, sei gestorben für unsere Sünden und auferstanden wegen unserer Rechtfertigung“. Die Frage, wie die Niniviten vor der Erscheinung Christi diesen Glauben haben konnten, erledigt er durch den eigenthümlich gefassten Satz: „Das Lamm Gottes ist getödtet von Anbeginn der Welt in jenem Evangelium und Verheissungswort Gottes: Des Weibes Same wird der Schlange den Kopf zertreten“ (H 2). Der Glaube an diese Verheissung war gleich dem an die geschehene Erlösung; sie war als promissio salutis schon wesentlich Evangelium (c 1 a). Von dieser Verheissung sollen die Assyrier von ihren Vorvätern her gleichzeitig mit den Vorvätern Abrahams Kunde gehabt haben. Die Worte 3, 10 „Gott sahe ihre Werke“ will er mit den nachfolgenden „quia conversi sunt a via mala“ eng verbunden und

durch diese erläutert wissen. Er rechnet übrigens dabei noch bestimmter als Melanchthon in der *confessio Augustana* und *Saxonica* zur *conversio* die drei Stücke *contritio*, *fides* und *nova obedientia*; wie man denn überhaupt Bugenhagen's, durch reiche praktische Erfahrungen genährten, praktischen Sinn darin erkennen mag, dass derselbe sorgfältiger als die beiden Hauptreformatoren vermeidet, so zu reden, als sei es wirklich ein Christus für uns, ohne dass derselbe, eben durch den Glauben, in uns wirksam werde. Es mag in dem Ausdruck *obedientia* eine Reminiscenz an das zu Meissen und Pegau gemachte Zugeständniss vorliegen, welches sich (C. R. VII 60, cf. 57) in die Worte zusammenfasst: „obwohl ein neuer Gehorsam empfangen ist, ist doch nicht zu gedenken, die Person habe darum Vergebung der Sünden.“ Doch entspricht dies der von Bugenhagen sonst vorgetragenen Lehre.

Als bezeichnende Beispiele für seine Lehrweise mögen folgende Stellen dienen. Von der Busse zu Fall gekommener Gläubigen sagt er D 2. 3: *redeuntes ad fidem veniam petunt, vel in corde dicentes Deus propitius esto mihi peccatori, et credunt, Deum esse misericordem, id quod est credere in Christum filium Dei, in quo elegit nos Deus ante conditum mundum, quem ad modum Evangelium nobis praedicat, et experiuntur Sancti per fidem.* Ferner H 6. 7: *Misericordia, electio, dilectio, gratia, beneficentia, benedictio, beneplacitum Dei erga nos, sive in corde Dei, sive externe nobis exhibita, idem sunt in scripturis, et sunt in Deo et apud Deum proprie Christus filius Dei ab aeterno usque ad aeternum* Ps. 10 3. *ita intelliges omnes locos in scripturis, ubi postulatur a Deo misericordia quia sine Christo non est remissio peccatorum.*

I. 2. Wir nennen uns unnütze Knechte. *non (!) tamen contemnite vestra opera, propter imperfectionem, quia fecistis quae pater mandavit i. e. bona opera quae placent patri, non propter suam dignitatem, sed propter Christum, in quem creditis per sp. sanctum datum vobis et estis filii Dei facti, veri adoratores et invocatores, per quem spiritum sanctum accepistis etiam novam obedientiam. Haec est*



tantum inchoata obedientia filiorum Dei, quae crescit et augetur in hac vita, sicut fides et spes crescunt. P. 1. Solus Christus est justitia nostra in fundamento, et opera nostra sunt fructus justitiae Christi. S. 7. 8. Scortatores et adulteri non credunt in filium Dei: sie haben nur den Dämonenglauben. Wer an Christum glaubt, hat das ewige Leben, das haben jene nach 1. Cor. 6 nicht. Der Zöllner wird gerechtfertigt, ehe er gute Werke hatte und war doch nicht ohne gute Werke, nämlich die des ersten Gebots u. s. f. Aus den v. 5 vorausgehenden Worten: „sie glaubten an Gott“, folgert er sogleich „also vertrauten sie nicht auf ihre Werke“, da eben der Glaube ihm = hoffendem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes ist. Die katholische Meinung aber, als hätten sie um ihres Fastens willens Sündenvergebung erlangt, weiss er sogar durch die Bemerkung ad absurdum zu führen (H 8): Dann hätten auch die Thiere Sündenvergebung erlangt, da auch sie fasteten. Er sucht sodann zu zeigen (L 1 f.), dass solche äussere Bezeugungen wie Fasten, Niederfallen dann ihren Werth haben, wenn sie unwillkürlicher Ausdruck der innern Empfindungen sind, aber gerade dann ihren Werth verlieren, wenn sie nur Anderen abgesehen, oder als nothwendige Bedingung auferlegt sind, als eine bezahlende Leistung gefasst werden.

Durch den zweiten Excurs nun erweitert sich sein Commentar zu einem förmlichen Handbuch der Polemik gegen die katholische Kirche. Wie der Titel ergiebt, schlägt Bugenhagen den historischen Weg ein, indem er die römischen Irrthümer bis auf ihren ersten Ursprung verfolgt, welchen er bei den Ketzern der ältesten nachapostolischen Zeit, vornehmlich bei den Ebioniten und Montanisten, findet, bei welchen wiederum Irrthümer der pharisäischen Juden sich fortpflanzten oder neu auflebten. Er geht aber der Entwicklung derselben in der römischen Kirche nach Bedarf bis auf die neueste Zeit nach und ist seine Arbeit jedenfalls der umfassendste Versuch einer kirchenhistorischen und exegetischen Beleuchtung der vorhandenen Streitpunkte, welcher bis dahin an's Licht getreten. Bugenhagen seiner-

seits fand ein Stück Vorarbeit in dem Aufsatz Melanchthon's *De ecclesia et auctoritate verbi Dei* (C. Ref. XXIII), auf welchen er selbst hinsichtlich Cyprians verweist. Muss sich natürlich im allgemeinen Urtheil über die einzelnen Kirchenväter viel Uebereinstimmung zeigen, so war doch das Thema Bugenhagen's ein von dem Melanchthon's so wesentlich verschiedenes, dass sich ausser bei Cyprian und Gregor I. im Einzelnen nur wenig Berührung mit der übrigens nur skizzenhaft gehaltenen Arbeit des letzteren findet. Von historischen Quellen nennt Bugenhagen ausser den Decretalen der Päpste: das *Chronicon Abbatis Urspergensis* (C. Ref. III 216), welches er schon zu seiner *Pomerania* benutzt hatte; die *Europa* des Aeneas Sylvius (aus beiden Werken finden sich auch Notizen in der Berliner Manuscriptensammlung Bugenhagen's); den *fasciculus temporum*, und die Sammlung von Heiligenlegenden, betitelt *Lombardica historia*.

War nun systematische Strenge in Anordnung des Stoffes überhaupt nicht sehr Bugenhagen's Sache, da er sich oft allzu sorglos von der Erörterung eines Punktes zu einem andern ablenken lässt, um danach zum ersten zurückzukehren, so wurde diesmal die Planmässigkeit der Anordnung noch erschwert durch die Neuheit und Schwierigkeit der umfassenden Quellenstudien<sup>1)</sup>, welche er ersichtlich während des Verlaufs der Vorlesungen noch fortsetzte. (Uebrigens sind auf die Entstehung des Buches aus Vorlesungen auch wohl manche Wiederholungen und Wiederaufnahmen zurückzuführen.) Der Gang seiner Erörterungen scheint wesentlich dadurch bestimmt zu sein, dass er zuerst aus der Kirchengeschichte des Eusebius die für seinen Zweck dienlichsten Nachrichten entnimmt, sodann der Ketzergeschichte des Epiphanius; inzwischen auch Cyprian sehr eingehend, ausserdem Augustin, Ambrosius und Hieronymus berücksichtigt. (Von Origenes scheint er den *Commentar zum Römerbrief* eingesehen zu haben.) End-

---

1) Namentlich aus Eusebius, Tertullian, Epiphanius und Augustin. Mit jenen ersten zeigt er sich bekannter, wie Luther und Melanchthon.

lich — von 186 ab — verwerthet er eingehende Studien aus Tertullian nach der einzigen bis dahin vorhandenen, 1539 in zweiter Auflage erschienenen Ausgabe des Beatus Rhenanus. Alles aber so, dass er die einzelnen zur Sprache kommenden Gegenstände nach Bedürfniss bis auf die neueste katholische Zeit verfolgt.

Der Aufsatz beginnt wieder mit der Schriftlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben: nicht irgend welchen beliebigen Glauben, sondern den an Christum den Sohn Gottes, welcher in unserm Fleische dem Vater zum Opfer geworden für unsere Sünden, damit wir durch ihn zur Gottesgerechtigkeit würden, indem wir ihn im Glauben aufnehmen. So werde nicht ausgeschlossen Reue, Liebe, gute Werke, welche auch von Gott ihren Lohn empfangen, aber die Rechtfertigung, d. h. die Gewissheit der Sündenvergebung, die Kindesstellung zu Gott gründe sich nicht auf sie, sondern nur auf den Glauben an Christum. Mit Eifer weist er L 6, sowie A a 7—B b 6 den Satz des Tridentinum und zugleich des Interim zurück: dieser Glaube an die Sündenvergebung allein durch die Gnade Christi sei ein leichtfertiger, anmassender, oft trügerischer: womit die Sündenvergebung an das Wort des Priesters und die auferlegten Werke geknüpft werden sollte, während der Convent zu Pegau von diesem Streitsatz geschwiegen hatte. Schon hier bringt ihn die Erörterung der biblischen Heilslehre auf die Darlegung, dass das heilige Abendmahl nach Christi Einsetzung nur ein Mahl des Herrn, und zu seinem Gedächtniss sei, nicht ein Messopfer, welches durch die Verrichtung selbst Lebenden oder gar Todten zu Gute komme; sowie ihm der Befehl Jesu an die Apostel das Evang. zu verkündigen Anlass giebt, die Behauptung der apostolischen Succession zu bekämpfen. Diese und andere Traditionen, namentlich die Lehre von der heilwirkenden Kraft der „guten Werke“, entstammen nicht der Lehre der Apostel, sondern Irrlehrern, wie jenen Gegnern des Paulus, welche vom Judenthum her Christen geworden waren, ohne die Gerechtigkeit Christi zu kennen, und deshalb eigene Werke des Menschen ersannen, durch die er Gottes Wohl-

gefallen verdienen solle M 4. Allerdings behaupte auch der Brief Jacobi, nicht durch den Glauben, sondern durch die Werke sei Abraham gerechtfertigt, und vergleiche den Glauben ohne Werke mit einem Leib ohne Seele; wogegen Bugenhagen bemerkt: in unserm Glauben ist Christus, also nichts Todtes. Bugenhagen ist geneigt, mit Luther die Abfassung durch den Bruder des Herrn und die kanonische Geltung des Briefes zu bestreiten, wie dieselbe nach dem Zeugniß des Hieronymus und Eusebius von jeher in der Kirche bezweifelt sei. Andererseits läßt er nicht unerwähnt, dass Augustin und Melanchthon Deutungen jener Worte des Briefes Jacobi geben, wonach sie mit der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht streiten. Jedenfalls, betont er, darf um des Briefes Jacobi willen nicht die Lehre der gesammten übrigen Schrift beeinträchtigt werden. Der Brief bringt ihn auf die letzte Oelung N 2—3, welche die Papisten auf Jac. 5 gründeten; während sie doch nach ihrem eigenen Zugeständniß erst 514 von Papst Felix eingeführt sei, also nicht auf apostolischer, noch weniger auf Christi Einsetzung ruhe. Später p. 2—6 wird noch näher dargelegt, dass die, auch Marc. 6, 13 erwähnte Anwendung von Oel keinerlei sacramentale, sondern nur medicinische Bedeutung hatte. Zu den Irrlehrern übergehend, welche nach dem Zeugniß des Hegesipp bei Eusebius nach dem Tode des Johannes die Kirche zu zerreißen begonnen hätten, hat er, jenem Gewährsmann folgend, zuerst Q 5f. die Ebioniten zu erwähnen. In der Verleugnung der Genugsamkeit des Werkes Christi zur Erlösung und der gesetzlichen Werkgerechtigkeit beim Katholicismus findet er die Wiederkehr der beiden Hauptmerkmale des Ebionitismus, dabei entgeht ihm nicht, dass der Brief Jacobi in beiden Stücken sich dem Ebionitismus verwandt zeigt.

Unter den Irrlehrern der nachfolgenden Zeit will sich Bugenhagen nur mit den *justiciarii* beschäftigen, Q 8 *qui non contenti praedicatione evangelii fecerunt traditiones, statuerunt leges de coelibatu et cibis etc.* Daher nehmen fast ausschliesslich fortan die Montanisten seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Er berichtigt zunächst die Irrthümer des



Eusebius, dass Montanus sich selbst für den Parakleten ausgegeben habe, wie des Epiphanius, dass er sich gar für Gott Vater habe halten lassen wollen, und bezeichnet als das Richtige, dass er unter dem Vorgeben besonderer Gaben des heiligen Geistes und neuer Propheten viele Männer und Frauen gewonnen, darunter auch gelehrte, und fromme, welche für Christum zu sterben bereit waren. Ihn bezeichnet er R 3 geradezu als den eigentlichen Vater des Romanismus. Dass Montanus neben der apostolischen Lehre aus angeblichem Besitz des heiligen Geistes andere Satzungen gegeben; dass er als angeblich im Namen Gottes redend eine befehlende Stellung in der Kirche sich angemaasst, und nach ausdrücklichem Zeugniß des Apollinaris von einem allzu grossen Verlangen nach der obersten Stelle und Gewalt in der Kirche entzündet war S 3 und so seinen Wohnort Pepuza ebenso zum tonangebenden Mittelpunkt der Kirche machen wollte, wie die Päpste Rom X 5; dass jene Weissungen sich namentlich auf eine höhere „geistliche“ Vollkommenheit erstreckten, welche den in der gemeinen Christenheit herrschenden sittlichen Zustand übertreffen sollte; dass diese Vollkommenheit namentlich in Fasten, Ehelosigkeit und anderen Werken der Enthaltsamkeit gesucht wurde: das alles sind so frappante Erweise für den wesentlich montanistischen Charakter des römischen Katholicismus, dass ihm die Frage vollkommen berechtigt erscheint: (R 4) weshalb denn die römische Kirche noch auf der, von der alten Kirche ausgesprochenen Verwerfung der Montanisten als Ketzer verharre, statt im Montanus den Vater aller ihrer „Heiligkeiten“ zu verehren; da notorisch nicht wegen irgend einer Abweichung vom Dogma, sondern nur wegen jener praktischen Richtung und angeblichen Geistesoffenbarung die Verwerfung ausgesprochen sei. Dabei entgeht ihm nicht, in welche Verlegenheit schon Epiphanius geräth, wenn die Verwerfungsurtheile älterer rechtgläubiger Lehrer und Kirchenversammlungen eben die mönchisch asketische Richtung treffen, in welcher Epiphanius mit seiner Zeit das höhere christliche Lebensideal sucht. Y 2. Auch dass viele Schriften rechtgläubiger Bekämpfer der monta-

nistischen Sekte verloren gegangen, während die des Montanisten Tertullian sorgfältig erhalten wurden, ist ihm ein Beweis, dass die spätere Zeit mit letzteren harmonirte, mit den ersteren in allzu deutlich fühlbarem Widerspruch sich befand. R 8. Dabei ist übrigens die Zusammenstellung der römischen Irrthümer mit den montanistischen und ebionistischen nicht so gemeint, dass damit ein zufällig historischer Ursprung der ersteren behauptet sein sollte. Vielmehr kommt er wiederholt darauf zurück, dass in denselben derselbe antichristliche Geist wirksam sei, welcher schon Eva verführte, „ihr werdet sein wie Gott“, das Trachten oben anzusetzen, „welches Jesus bei seinen Jüngern zu bekämpfen hatte, nach den Reichen der Erde“, welche „Satan“ dem Erlöser selbst lockend vorhielt. Namentlich aber ist ihm I. Tim. 4, 1—6 der eigentliche locus classicus zur Charakterisirung der päpstlichen Irrthümer, auf welchen er immer wieder zurückkommt.

In Bogen T—V wendet Bugenhagen sich hauptsächlich Augustin zu. Bei Novatian findet er eben jenes herrschsüchtige Streben, wie bei Montanus und den Päpsten. Er weist sodann auf den pelagianischen Charakter der römischen Heilslehre hin, auf die Verdunkelung der paulinischen Gnadenlehre, welche schon bei Origenes und Hieronymus, ebenso dann bei späteren Kirchenlehrern, selbst bei Athanasius sich zeige, bis zu ihrer völligen Verschüttung in der nachfolgenden Zeit. Ambrosius freilich und Augustin lehrten richtig von der Rechtfertigung aus dem Glauben, erkannten, dass das Gesetz nur *ad praesentem disciplinam pertinet*, *fides vero ad salutem perpetuam* O 5; an andern Stellen wieder haben sie *imprudenter et certe magna negligentia de justitia dilectionis nostrae d. e. operum legis* geschrieben und gesprochen. Von Augustin kann er auch ein Zeugniß anführen gegen die zunehmenden, angeblich frommen Gebräuche, welche das eigentliche Grundgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten nur verdunkelten (T. 4). Er klagte in der auch von Melanchthon l. c. angeführten ep. ad Januarium Ep. 118: die Kirche Christi sei unterdrückt von Ueberlieferungen und hinzugestreutem Unkraut, so dass die Lage der

Juden eine erträglichere gewesen, welche unter der Last des Gesetzes, aber nicht unter Menschensatzungen geseufzt hätten. Wenn z. B. Mönche so weit gingen, alle die für unrein zu achten, welche überhaupt Fleisch ässen, so sei dies offenbar gegen den Glauben und gesunde Lehre. Er sei gewiss, dass in zwei Geboten alles enthalten sei, und das Ziel aller Gebote sei Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen, und ungeheuchelter Glaube. Er billige nicht, wenn neue Satzungen eingeführt würden als wie eine heilige Verpflichtung, obwohl er es, um Aergerniss bei vielen, sei es heiligen, sei es turbulenten Personen zu vermeiden, freier zu missbilligen nicht wage. Aber das schmerze ihn allzusehr, dass man um viele heilsame Gebote der heiligen Schrift sich nicht kümmere, und alles dafür so voll selbstgemachter Satzungen (*praesumptiones*) sei, dass der schwerer getadelt werde, welcher in den ersten acht Tagen nach der Taufe mit blossem Fuss die Erde berührt habe, als der, welcher in Wein sich sinnlos getrunken habe.“

Weiter giebt ihm Augustin Zeugniß, dass ein Concil das andere berichtet habe, also keins an sich unfehlbar sei, weiter für die alleinige Autorität der Schrift gegenüber allen Kirchenlehrern V 7. 8., ja auch des Naturrechts gegenüber kirchlichen Satzungen, soweit sie demselben zuwiderlaufen würden (X 1).

Erst jetzt wendet Bugenhagen sich Cyprian zu, bei welchem er sehr erhebliche Irrthümer zu rügen hat. a 2 ff. So zuerst den, dass nur von einem rechtgläubigen und richtig geweihten Priester mit von diesem geweihten Wasser resp. consecrirten Elementen Taufe und Abendmahl gültig vollzogen werden könnten, womit Christo die Ehre genommen werde, da vielmehr die Kraft des Sacraments nur in *verbis instituentis* sei a 7. d 3 u. ö. Der gleichzeitige römische Bischof habe zwar jenen Irrthum verworfen, dagegen den nicht geringeren getheilt, als sei geweihtes Salböl zur Taufe erforderlich; wobei er das Recht protestantischen Widerspruchs gegen alle unbiblischen Zusätze zur einfachen Sacramentshandlung als „*Possen*“ aufs entschiedenste betont. Christus habe jetzt am Ende der Welt in

den Predigern des Evangelii seine Boten gesendet, welche nach Matth. 13, 41 alle Aergernisse aus seinem Reiche entfernen sollten. Diese Zuthaten müssten jetzt abgethan werden, da sich daran der nach der Gegner eigenem Zugeständniss falsche Wahn geknüpft habe, dass sie zur Gültigkeit des Sacraments nothwendig seien. Namentlich aber über die „Salbungen“, die Ausrüstung stofflicher Elemente mit angeblich heilwirkender Kraft, welche ja auch im Celler Interim noch einen Haupttrennungspunkt mit der römischen Kirche bildet, verbreitet er sich hier, wie vorher schon gelegentlich der Oelung im Jakobusbrief, und später noch mehrfach mit den schärfsten Ausdrücken der Verwerfung. Und damit der Leser selbst erkennen könne, wie lästerliche und abergläubische Vorstellungen in jenen Weihesprüchen und -gebeten über Wasser, Lichter, Oel, Priester- und Mönchskleider u. dergl. enthalten seien, druckt er am Schluss des Buches die bezeichnendsten Stücke aus dem 1510 in Venedig gedruckten Priesterbuch, sowie aus der 1512 zu Leipzig gedruckten Meissnischen Agende, und den 1516 in Venedig erschienenen drei Büchern kirchlicher Gebräuche nicht ohne kräftige Zwischenbemerkungen mit ab.

Bei Cyprian findet Bugenhagen auch den Anfang der falschen katholischen Lehre von der Busse in der Behauptung, die Wohlthat Christi sei in der Taufe erschöpft; für spätere Sünden sei durch Werke der Barmherzigkeit Vergebung zu suchen; ja, dass die Absolution nicht gelte, wenn nicht die kanonischen Strafen getragen seien. Er und andere Bischöfe jener Zeit hätten jene Bussvorschriften freilich schon vorgefunden, und fälschlich für apostolisch gehalten; wie sie denn in den fälschlich sogenannten „Apostolischen Constitutionen“ vereinigt waren (X 6. m 5—7), in welchen die Bischöfe „die Ausgeburten ihrer eigenen Herrschsucht und ihres Aberglaubens mit dem Namen der Apostel decken wollten“. Für apostolisch sieht Bugenhagen nur an (b 2), dass ein notorischer Missethäter excommunicirt, und in bestimmter Form öffentlichen Reuebekenntnisses wieder aufgenommen wurde; als ein Werk sei es abergläubischer, sei es herrschsüchtiger und anmassender Bischöfe, dass die Busse



auf bestimmte, oft lange Jahre ausgedehnt wurde und Strafen zur Genugthuung auferlegt wurden, welche dann, als man die Unmöglichkeit einsah, dieselben in ihrer Strenge aufrecht zu halten, umsomehr, als die Priester selbst oft vorweg die Strafen verdient hätten, statt durch die Predigt des Evangelii, durch den päpstlichen Ablass ersetzt wurden. (b 8.)

Ueber Origenes bemerkt Bugenhagen noch: er kannte nicht den Unterschied von Gesetz und Evangelium, und baute auf den Missverstand, als bedeute II. Cor. 3, 4 der Buchstabe die wörtliche, der Geist die „geistliche“ Deutung, seine allegorische Auslegung, worin ihm Hieronymus folgte (o 4), während Augustin sich bemühte, diesen Irrthum zu beseitigen. Von Irenäus dagegen ist zu rühmen, dass bei ihm noch nichts vom mönchischen Wesen seines Zeitgenossen Tertullian sich findet.

In eben jener Zeit kam auch aus Missverständniss von I. Cor. 3, 13 die Lehre vom Fegefeuer auf, welche Augustin noch zurückwies, welche aber 605 von Gregor I. sanctionirt wurde. (E 3.) Das Abendmahl fing man an, als Opfer zu bezeichnen, welcher Ausdruck sich ursprünglich nur auf die zu den Liebesmahlen mitgebrachten Gaben bezog, woher auch der Name Oblate für das zum Abendmahl bereitete Brot stamme, welcher dann auch wohl auf die dabei dargebrachten Gebete u. s. f. übertragen wurde (h 6 f). Bugenhagen benutzt sodann die Stelle I. Joh. 5, 6—8 zu einer Richtigstellung der Lehre von den Gnadenmitteln, indem er den Geist im Dienste des Wortes wirksam, Wasser und Blut in Taufe und Abendmahl findet; wobei aber nicht der Diener am Wort erst Taufe und Abendmahl wirksam macht, sondern diese ihre Kraft nur von den Worten des Stifters herleiten. Er beschwört dabei die Buchdrucker, die fälschlich eingeschobenen Worte v. 7 aus den Bibeln fernzuhalten. So grossen Dank und hohes Lob Erasmus verdiene, dass er uns den biblischen Grundtext wiedergegeben, habe er doch Unrecht gethan, dass er diese Worte aufgenommen, obwohl er sie nur in einer einzigen unter allen von ihm geprüften Handschriften fand. Mit Recht hebt Bugenhagen hervor, dass jene Worte den Gedankenzusammenhang nur ver-

dunkeln und verwirren; und im übrigen eher die arianische als die orthodoxe Lehre zu stützen geeignet seien, indem sie den Schluss nahe legten, dass Sohn und Geist ebenso dem Vater untergeordnet seien, wie doch Wasser und Blut offenbar dem Geist untergeordnet werden müssten.

Bugenhagen wendet sich sodann (e 5) gegen die „Possen“ mit der Transsubstantiation, welche thomistische Erfindung Innocenz III. um 1200 bestätigt habe, wogegen er bei Gelasius um 495 die lutherische Abendmahlslehre findet (e 8) wie derselbe auch (f 2) den Empfang nur eines Abendmahls-elementes statt beider mit den stärksten Worten verwerfe. Bugenhagen fragt spöttisch, ob die Römlinge auch auf diesen Papst ihren Spruch anwenden wollen: „die Alten lügen“. Innocenz III. habe denn auch die, vorgeblich von den Aposteln herrührende Salbung der Priester nach dem Vorbild des mosaischen Gesetzes angeordnet und zum Sakrament erklärt, ja auch Altäre, Kelche, Kirchen zu weihen befohlen, was ein offener Rückfall ins Judenthum sei. Die Kirche Christi, so fährt Bugenhagen unter deutlicher Verwahrung gegen die Zumuthung, unter die Bischöfe zurückzukehren, fort, „bedarf fortan keiner Bischöfe, welche vorgeben, mit sprachlosen Händen zu segnen und zu weihen (als könne man mit den Händen sprechen, benedicere) sondern Bischöfe oder Lehrer Christi, welche mit dem Munde Wahrheit sagen, und segnen durch die Predigt des Evangeliums Christi nach dem Gebote Matth. 28 extr. und durch diese Predigt die Menschen heilig, gesegnet und wohlverwahrt machen.“

Aus der thomistischen Transsubstantiationslehre sei dann auch (e 8) um 1300 das Frohnleichnamfest entstanden, mit seinen Lectionen, durch welche das Wunder der Transsubstantiation ebenso gefeiert, wie von der Betrachtung der wirklichen Einsetzung Christi alle Aufmerksamkeit abgelenkt werde, von welcher vielmehr zu predigen sei. Mit jener Lehre ebenso wie mit dem Opferbegriff in der Messe hätten sie aus dem Abendmahl etwas ganz anderes gemacht, als Christus gewollt habe, so dass hierauf recht das Wort Dan. 11, 36 Anwendung finde: „er wird thun, was ihm beliebt“.

Hinsichtlich der Kelchentziehung verweist er auf sein Buch „wider die Kelchdiebe“. (E 2.) Uebrigens habe das Frohnleichnamfest die ersten 100 Jahre noch ohne Procession bestanden, aus welcher sie jetzt mehr machen, als aus dem Mahl des Herrn selbst. Erst nach der Verbrennung des Huss kamen die Monstranzen auf, wo sie dem Laien die leeren Kelche zeigen. Jene, bis dahin angefochtene Lehre vom Messopfer habe Gregor I. zur Geltung gebracht, ein vis bonus et eruditus, der den Armen viel Gutes that und fleissig seiner Kirche predigte, aber sehr abergläubisch war in Aufnahme und Vermehrung menschlicher Traditionen gegen die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christum. Da er seine Satzungen aus der Schrift nicht begründen konnte, berief er sich sogar auf angebliche Offenbarungen von Geistern Verstorbener. Es folgen noch Ausführungen gegen den Primat des Papstes, welcher sich erhoben, nachdem der Mörder und Thronräuber Phokas den Titel episcopus universalis zugestanden (f 4), sowie gegen das schon vorher Z 1—8 bekämpfte Gelübde der Ehelosigkeit und die angebliche Verdienstlichkeit derselben, wobei die dafür angeführten Schriftstellen II. Cor. 11, 2, Offenb. 14, 4, Jes. 56, 4, Matth. 19, 12 und I. Tim. 5, 3—12 einer ausführlichen Erörterung unterzogen werden, nicht ohne scharfe Seitenhiebe auf die thatsächlich dabei betriebene Unzucht. (g 4—k 8). Die Gelübde überhaupt werden mit denen der Juden zusammengestellt, über welche Jerem. 44 ein so scharfes Verwerfungsurtheil ausspricht. Gegen Heiligenverehrung und Mariencult wird h 4. 5 das Zeugniß des Epiphanius angeführt, sowie auch gegen das Unwesen, auf eigene Güter zu verzichten, um vom Schweisse Anderer zu leben. Dagegen werden die von ihm, sowie von dem angeblichen Dionysius vorgebrachten Legenden zur Empfehlung der Fasten und der Ehelosigkeit als alberne Erfindungen gegeißelt; die Unechtheit des letzteren Buches, als von einem „Esel aus Cumä“ viel später verfasst, sowie die der apostolischen Constitutionen nachgewiesen (m 5—7. n 4). Gegen die Bemängelung seitens Epiphanius wird das Zeugniß des Acrius aufrecht erhalten, dass „Bischof“

und „Presbyter“ ursprünglich nur verschiedene Bezeichnung für dasselbe Amt gewesen, sowie dafür, dass die Fasten nur freiwillige sein dürften, und dass Gebete und Namens-erwähnungen für Verstorbene nichts nützten, wobei Bugenhagen freilich in Zweifel zieht, dass Aerius Arianer gewesen! (n 1 f.)

Endlich wendet er sich Tertullian zu. Bei diesem findet er, ausser der pelagianisirenden Werkgerechtigkeit und den schon erwähnten montanistischen Verirrungen, zuerst die abergläubische Neigung zu bekämpfen, der Hände-auflegung und dem Zeichen des Kreuzes heilskräftige Wirkung beizulegen. Er verfolgt die Anwendung der ersteren durch das alte und neue Testament (o 4—8) und gelangt zu dem Schlusse: dass dieselbe zur Mittheilung des heiligen Geistes nicht erforderlich, der Empfang seiner Gaben vielmehr durch die Taufe schon vollkommen gewährleistet sei. Hinsichtlich des Kreuzeszeichens bemerkt er p 7, nach Darlegung der Bedeutung, die ihm Tertullian beilegt: „du siehst also, von den Montanisten stammen jene abergläubischen Meinungen und Gebräuche, dass wir durch das Kreuzeszeichen uns geschützt glauben an Leib und Seele, gegen die Kräfte und Listen des Satan und alle Gefahren; dem Zeichen des Kreuzes und angeblichen Stücken vom Kreuzesholze unser Heil und Alles zuschreiben, was das Evangelium allein dem für uns gekreuzigten Christus und dem Glauben an ihn zuschreibt, entgegen dem ersten Gebot und dem Glauben an Christus. Schliesslich gefällt es ihm, dass Tertullian den Priesterstand aller Christen hervorhebt, nur dass derselbe fälschlich daraus folgern will, dass nach I. Tim. 3, 2 alle Christen der zweiten Ehe sich enthalten sollen. Bugenhagen knüpft daran die Bemerkung v 8: „Das unter dem Gesetz ehrwürdige, aber unvollkommene Priesterthum ist übergegangen auf Christus, den vollkommenen und ewigen Priester. Nach Hingang der Apostel wollten aber die Bischöfe und Aeltesten bald Priester genannt sein. Daher kam es denn, dass sie auch Opfer und allerhand Weihungen sich beimassen. Wir streiten nicht um den Namen; ich verwerfe aber Alles, was aus



jener Benennung hergeleitet ist. Denn nach jenen Priestern kamen bald auch oberste Priester und Priesterfürsten auf bis hinauf zum höchsten Priester, und allmählich mehrte sich die angemaasste Herrschaft und die Gewalt, kanonische Regeln und menschliche Gesetze festzustellen, durch welche die Gewissen der Betrübten und Elenden bedrängt wurden mit falscher Busse unter Beseitigung der christlichen. So kam endlich das Reich des Antichrist zu Stande, deshalb wird jenes alles von uns verworfen. Paulus nennt Aelteste, Diener, Hirten nie Priester. In Wahrheit sind alle Christen Priester.“

Soviel glaubte ich aus jenen Vorlesungen mittheilen zu sollen, welche bisher fast völlig unbeachtet geblieben sind. Der — selbst orthodoxe — Jäncke behauptet (im „Gelehrten Pommerland“, Stettin 1734), das Buch sei schon zu seiner Zeit ziemlich selten geworden, weil die so nachdrückliche Verwahrung gegen die Textfälschung I. Joh. 5, 7 dasselbe bei den späteren Lutheranern missliebig gemacht habe. Recht bezeichnend für deren Wahrheitssinn und ihre Willigkeit, von den Begründern der Kirche, deren Vorkämpfer sie sein wollten, sich wirklich lehren zu lassen! Es kam aber wohl hinzu, dass Bugenhagen wegen seiner Stellung zu Melanchthon, speciell auch im Streit über die Adiaphora, ohnehin sich geringer Gunst bei ihnen erfreute. Die gegebene Uebersicht wird genügen, zunächst zu zeigen, in welchem Umfange es seiner nächsten Absicht genügte: zu beweisen, wie Bugenhagen ohne mit den in Celle gemachten Zugeständnissen in Widerspruch zu treten, ebensowohl die Möglichkeit, wie den entschlossenen Willen bewahrt hatte, den ganzen weitreichenden Unterschied zwischen römischer und evangelischer Lehre und Religionsübung in voller Strenge aufrecht zu erhalten und seinen Zuhörern einzuschärfen. Sie beweisen aber auch, wie Bugenhagen Eintreten in den Broschürenwechsel der Tagesstreitigkeiten — namentlich zwischen den Evangelischen selbst — grundsätzlich und seiner Neigung gemäss, nicht aber deshalb vermied, um ungestört ein behagliches pastorales Stilleben zu führen, sondern um in ruhiger, positiv bauender Arbeit, nur immer auf

die entscheidenden Hauptpunkte gerichtet, vor allem die feste Basis evangelischer Grundüberzeugungen bei seinen Zuhörern in Hörsaal und Kirche fest zu legen, und wie er bei aller Gebundenheit an die Dogmen, welche auch dem damaligen Protestantismus als unantastbar galten, und bei noch mangelndem Verständniss für die historische Entwicklung im Stufengang der Offenbarung selbst durch das Alte zum Neuen Testament hindurch, doch an seinem Theile redlich beflissen war, dem evangelischen Lehramt in unermüdlicher Arbeit und eindringender Prüfung den Charakter solider Wissenschaftlichkeit zu bewahren, zu welcher ihm namentlich Melanchthon und vorher Erasmus die Bahn gebrochen hatten!

---

## Zur synoptischen Frage.

### II.

Von

**Paul Feine**

in Neuwied.

### VII. Das Aehrenraufen am Sabbat.

Matth. 12, 1—8. Marc. 2, 23—28. Luk. 6, 1—5.

Dass ich diese Geschichte nur aus der Erzählungsquelle geflossen denken kann, habe ich schon in diesen Jahrbüchern 1886 S. 472 f. gesagt. Auch Beyschlag (Stud. und Krit. 1881 S. 591) erscheint die Begründung Weiss', nach der dieselbe aus der apostolischen Quelle entnommen sei, haltlos.

Der Gedankengang der Erzählung, wie sie bei Matthäus vorliegt, kann nicht der ursprüngliche sein. Jesus geht mit seinen Jüngern an einem Sabbat durch die Kornfelder. Die Jünger hungern und fangen an, Aehren zu raufen und zu essen. Die Pharisäer sehen dies und machen Jesus den Vorhalt, dass seine Jünger thun, was am Sabbat nicht erlaubt sei. Darauf verweist sie Jesus auf das Beispiel des David, der, als er hungerte, in den Tempel ging und nebst seinen Begleitern die Schaubrote ass, die nur die Priester essen dürfen. Wenn wir zunächst hier stehen bleiben, so findet Weiss (Matthäusev. S. 312), dass dies Beispiel im ursprünglichen Zusammenhange eine andere Beziehung gehabt haben müsse. Denn das Essen Davids komme als solches so wenig in Betracht, wie das Essen der Jünger, da es sich dort nur um den Bruch einer Priesterprärogative wie hier um den Sabbatbruch durch das Aehrenraufen handle. Der Einwand von Weiss ist in gewissem Sinne richtig, denn

David's Handlung läuft nicht auf einen Sabbatbruch hinaus. Aber trotzdem halte ich das Beispiel für passend zur Entgegnung auf den Vorwurf der Pharisäer und beanstande seine wirklich geschichtliche Stellung in diesem Zusammenhange nicht. Jesus kam durch die Ideenassociation des beiderseitigen Hungerns und beiderseitigen unerlaubten Essens auf dies Beispiel. Wenn man es entschuldbar finden konnte, dass David und seine Begleiter die theokratische Ordnung in so gröblicher Weise verletzten, indem sie von Hunger getrieben die Schaubrote assen, sollte man da nicht auch Nachsicht üben, wenn Jesu Jünger am Sabbat aus den Kornfeldern Aehren entnahmen, um ihren Hunger zu stillen? Sie haben ja gerade wie David und seine Begleiter nur durch Hunger verleitet das Unerlaubte gethan. Das Unerlaubte war nur für die Jünger Jesu das Auskörnen der Aehren, das die Pharisäer nicht als Erntearbeit, sondern als Zubereitung der Speise am Sabbat beanstandeten. Auf jeden Fall kann dieser Hinweis auf David nicht als Vertheidigung der Jünger wegen des Vorwurfs aufgefasst werden, dass sie am Sabbat Krankenheilungen vollzogen hätten, wie Weiss will (a. a. O. S. 310 Anm. 1 und S. 312).

Jesus fährt nach Matthäus fort: „Oder habt ihr nicht im Gesetz gelesen, dass am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat profaniren und unschuldig sind? Ich sage euch aber, dass Grösseres als der Tempel hier ist.“ Das Nächstliegende würde sein, dass man das Grössere in der eben ausgeführten Handlung der Jünger suchte. Das würde aber nicht passen. Denn das Hungern seiner Jünger und die Befriedigung dieses ihres Bedürfnisses kann Jesus wohl kaum als etwas hingestellt haben, das noch eher als die von den Priestern am Sabbat im Heiligthum zu verrichtenden Geschäfte eine vorwurfsfreie Ausserachtlassung der Sabbatgebote bedingte. Klöpfer (in Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885 S. 137 f.) geht auch davon aus, dass das Neutrum *μεῖζον* den Blick der angeredeten Gegner nicht auf eine Person, sondern auf etwas Sachliches lenke, und er findet das Sachliche, was als den Augen der Pharisäer sich Darbietendes vorgestellt werde, als das Zusammensein der



Jünger mit ihrem Meister, ihr Sich-zu-ihm-verhalten, sowie umgekehrt sein Sich-verhalten zu ihnen. Diese Thatsache des gegenseitigen Sich-zu-einander-verhaltens werde mit dem Tempel in Vergleich gestellt und das Erstere für grösser als dieser bezeichnet. Aber der Conflict mit dem Sabbatgebot erwächst nicht aus dem Verhältniss, in dem Jesus zu seinen Jüngern steht und seine Jünger zu ihm stehen. Das Verhältniss von Lehrer und Jüngern und die Functionen des Lehrers sind auch nicht angedeutet. Was die Pharisäer vor Augen sehen, ist nichts anderes als dass Jesus mit seinen Jüngern durch die Aehrenfelder wandelt und seine Jünger Aehren raufen und essen. Es kann mit *μειζον* nur Jesu eigne Person gemeint sein, die weit über der alttestamentlichen Cultuseinrichtung des Tempels steht. Die Form des Neutrums ist aber einerseits neben Matth. 12, 41 f. *πλεϊον*, andererseits bei der Einwirkung, die das Neutrum *τὸ ἱερόν* auf die Fassung des Ausdrucks geübt hat, berechtigt. In diesem Zusammenhange ist also gemeint, dass, wenn seine Jünger in die Lage gebracht waren, aus Noth den Sabbat brechen zu müssen, dies durch die Autorität seiner Person mehr gerechtfertigt ist, als wenn beim Tempeldienst die Priester den Sabbat brechen. (Aehnlich Weiss.)

Betrachtet man nun aber den Zusammenhang dieses Wortes mit der Veranlassung, bei der es gesprochen worden sein soll, näher, so ergeben sich Schwierigkeiten. Man kann von einem Dienst Jesu, in dem seine Jünger so gehandelt hätten, nicht sprechen. Denn sie haben ja hier gar keine messianische Verrichtung ausgeübt, etwa die Predigt des Evangeliums, es ist auch nicht erzählt, dass Jesus sie gelehrt habe, sondern einfach, dass sie einen Gang mit ihm machen. Also ist der einfache Weg nur durch die Gegenwart Jesu als so bedeutsam dargestellt, oder die Jünger werden nur dadurch, weil sie Jesu Jünger sind, als unter allen Umständen zur Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses berechtigt und als durch ihre Jüngerschaft mit ihren Bedürfnissen höher stehend erklärt als sogar die Tempelordnung. Das kann aber Jesus unmöglich gesagt haben.

Nicht einfacher ist die Sache beim folgenden Vers, in

welchem darauf hingewiesen wird, dass die Pharisäer, wenn sie den Sinn des Prophetenwortes erkannt hätten: „Mitleid will ich und nicht Opfer“, die Unschuldigen nicht würden verurtheilt haben. Mit der Auslegung Bours (in Hilgenfeld's Zeitschr. 1860 S. 285 ff.) wird man sich schwerlich einverstanden erklären. Er nimmt eine dreifache Steigerung an: „An David hat man den Vorgang einer vorwurfsfreien Nichtbeachtung des Gesetzes; an den Priestern sieht man den Widerspruch, in welchen das Gesetz mit sich selbst kommt, und aus der Schriftstelle V. 7 kann man sich überzeugen, dass überhaupt Sabbath und Gesetz, Opfer und Tempel nicht das wahre Wesen der Religion ausmachen“ (S. 288). Er argumentirt nämlich so: In dem *ἱερόν* hängt alles an der *θυσία*, an dem, was die Priester thun. Wenn nun unmittelbar auf das *μειζον ὧδε* ein Satz folgt, in dem über die *θυσία* der *ἔλεος* gesetzt ist, so muss man unter dem *μειζον* eben den *ἔλεος* verstehen. Indessen, abgesehen von allen sachlichen Gründen, ist diese Erklärung sprachwidrig. V. 7 müsste nicht durch *δέ*, sondern durch *γάρ* mit dem vorangehenden Vers verknüpft sein, und durch Aposiopese lässt sich das *δέ* nicht erklären. Auch Klöpfer ist nach meiner Meinung nicht auf dem richtigen Wege, indem er die Worte so denkt: „Wenn ihr die schwerwiegende prophetische Schriftwahrheit, welcher zufolge Gott nicht Opfer, sondern Barmherzigkeitsübung beansprucht, erkannt und demnach die Ueberzeugung gewonnen hättet, dass auf meiner und meiner Jünger Seite sich ein solches vollzieht, . . . so würdet ihr meine Jünger, die sich bereit und willig fanden, sich in diesem, am meisten Gott wohlgefälligen Dienst von mir unterweisen und einweihen zu lassen, nicht um einer Sabbathverletzung willen verurtheilt haben, deren sich ja die Priester, im Heiligthum arbeitend, nicht einmal schuldig machen, trotzdem Gott ja an diesen ihren Opfern, laut klaren prophetischen Ausspruches, nicht einmal Wohlgefallen hat. Meine Jünger, die um meinetwillen alles verlassen, auf alles Eigenthum verzichtet haben, um mir auf dem Wege nachzufolgen, auf dem ich sie immer und überall zur Befolgung des *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* anhalte,

werden doch, wenn sie in diesem ihrem erhabenen Dienste ihren Hunger einmal mit Hintansetzung des Sabbatsgebotes gestillt haben, mit um so höherem Rechte auf Indemnität Anspruch haben, als den Priestern im Heiligthume zu gute kommt, trotzdem sie dort sich mit einem Geschäfte befassen, das in den Augen Gottes so geringen Werth hat“ (S. 140 f.). In der vorliegenden Stelle handelt es sich aber nicht darum, dass auf Jesu und seiner Jünger Seite überhaupt ein barmherziges Wirken im Sinn des alttestamentlichen Citates zu finden ist, sondern das Citat kann nur auf den gegenwärtigen Anlass bezogen werden, und da haben wir keine Barmherzigkeitsübung der Jünger. Von einer Unterweisung und Einweihung in den Gott wohlgefälligen Dienst der Barmherzigkeitsübung ist hier auch keine Rede, auch nicht von einem erhabenen Dienste der Jünger in diesem Fall. Dazu will das Prophetenwort gar nicht sagen, dass die Geschäfte der Priester oder die Opfer in den Augen Gottes geringen Werth haben, sondern nur, dass in Collisionsfällen Gott die Barmherzigkeit geübt wissen wolle und nicht nach Opfern verlange.

Es wird wohl nichts helfen, wir müssen uns der gewöhnlichen Auslegung zuwenden, die Klöpper gerade verwirft: „wenn ihr dem Schriftworte entsprechend, welches Erbarmen gegen den Mitbruder dem Opfer voranstellt, mit meinen hungernden Jüngern Mitleid gehabt hättet, so würdet ihr sie nicht einer so unbedeutenden Sabbatverletzung willen verdammt haben“. Fasst man aber die Worte so, so kann man sich nicht dem Eindruck verschliessen, dass zur Vertheidigung der Jünger ein unverhältnissmässig schwerwiegendes Wort verwandt wird, und es will uns nicht in den Sinn, dass die Jünger als Unschuldige bezeichnet werden, weil man Mitleid mit ihnen haben müsse wegen ihres Hungerns, und dass die Pharisäer als hartherzig gelten sollen, die ihnen den Gesetzesparagraphen entgegenhalten. Auch ist die Verbindung durch *δέ* nicht recht passend. Mit V. 7 tritt ja kein Gegensatz zu dem vorher aus der Schrift geführten Beweis ein, sondern die Unschuld der Jünger wird hier nur von einer andern Seite her dargethan. Der Unterschied

der Beweisführung liegt nur darin, dass sie V. 7 auf das moralische Gebiet hinüber geht, während sie vorher rein dialektischer Natur gewesen war.

Die Erzählung schliesst mit dem Worte ab: „Herr des Sabbats ist der Menschensohn“, und Matthäus hat dasselbe durch die Causalpartikel γάρ mit V. 7 verbunden. Das γάρ hat bei vielen Anstoss erregt. Holtzmann (Synopt. Ev. S. 185) findet sogar, dass V. 8 mit V. 7 in keiner logischen Verbindung stehe<sup>1)</sup>. Matthäus muss sich aber doch etwas dabei gedacht haben, als er so schrieb. Die Verbindung zwischen den beiden Versen wird durch τοὺς ἀνατίους vermittelt, wie auch von Weiss und Klöpffer, der nur wieder auf einer falschen Prämisse aufbaut, richtig erkannt worden ist. Es soll hier gesagt werden, dass Jesus als Herr des Sabbats sie für unschuldig halte. Auf den näheren Sinn, in dem Jesus das Wort V. 8 ausgesprochen hat, gehen wir jetzt noch nicht ein. Nun muss man sich aber hier eine ganze Gedankenreihe ergänzen. Denn V. 7 war das Erbarmen als Grund bezeichnet, aus dem sie von Vorwurf freigesprochen werden müssten, und hier ist die Begründung abgeleitet aus Jesu Herrscherstellung über dem Sabbat. Die Ueberleitung von einem Gedanken zum andern ist jedoch mit keinem Wort angedeutet. Eine solche Verbindung der zwei Sprüche ist aber sicher nicht die ursprüngliche.

Bei Matthäus können wir nach diesen Betrachtungen den Gang der Erzählung nicht ursprünglich finden. Wir wenden uns nun zu Marcus hinüber, um zu sehen, ob wir bei ihm ein wohlgefügeres Ganze als bei Matthäus vorfinden. V. 23—26 sind bei ihm parallel den ersten vier Versen des Matthäus. Den zweiten Schriftbeweis mit dem Hinweis auf das Grössere, was hier sei und den Vorwurf, dass sie aus Nichtverständniss des Prophetenwortes „Mitleid will ich und nicht Opfer“ die Seinen fälschlich verurtheilt hätten, kennt er nicht, hat dafür aber den bei Matthäus nirgends gebrachten Spruch, dass der Sabbat wegen des Menschen

---

1) Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 354 f. klingt allerdings eine andere Auffassung durch.



geworden sei, nicht der Mensch um des Sabbats willen, und stellt mit ihm in consecutive Verbindung den Schlusspruch bei Matthäus, mit dem auch er abschliesst.

Hier scheinen sich sachlich nicht so viele Schwierigkeiten zu ergeben, als beim ersten Evangelisten, und für mich verdienen auch nur die beiden letzten Verse des Marcus eingehendere Betrachtung daraufhin, ob sie bei Marcus ihre ursprüngliche Stellung haben. Weiss hingegen hat sich bedauerlicher Weise mit der Gewalt Schwierigkeiten geschafft. Das Imperfectum ἔλεγον V. 24 betrachtet er nämlich als Hinweis, dass Marcus nicht erzählen wolle, was irgendwelche einzelne Pharisäer in diesem speziellen Fall sagten, sondern nur, welchen Vorwurf die Pharisäer, als Kategorie gedacht, solchem Verhalten der Jünger gegenüber erhoben (Marcusev. S. 100), und ἔλεγεν V. 25 und 27 deute wie er sagt nicht auf einen Ausspruch hin, den Jesus bei jener Gelegenheit gethan habe, sondern gebe nur an, in welcher Art überhaupt Jesus die freiere Sabbatobservanz der Seinen gerechtfertigt habe (S. 102 und 104). Es hängt diese Ansicht einmal mit der Art zusammen, wie er sich bei Marcus die freie Verwendung der demselben aus der ältesten schriftlichen Quelle oder der mündlichen Ueberlieferung bekannten Worte Jesu denkt, andererseits ist sie bedingt durch die Beobachtung, die er gemacht zu haben glaubt, dass sich der Wechsel der Tempora beim zweiten Evangelisten aufs Pünktlichste der ganzen Anlage und Intention der Darstellung anschliesse (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 585 und Marcusev. S. 27). Was den ersten Punkt betrifft, so liegt für uns die Frage viel einfacher als für Weiss, der zweite Evangelist hat, wie wir bestimmt glauben, nur die Erzählungsquelle zu Grunde gelegt, aus der auch dieser Abschnitt stammt. Mit der petrinischen Ueberlieferung aber operirt Weiss viel zu viel. Wir werden allerdings in unsrer Geschichte ohne die Zuhülfenahme einer ihm durch die Tradition vermittelten Einarbeitung nicht auskommen, aber von einer im Marcusevangelium verwendeten speziell petrinischen Ueberlieferung habe ich mich noch nicht überzeugen können. Bis jetzt glaube ich noch,

dass das Papiaszeugniss und die eben dahin zielende Angabe Justins des Märtyrers (Weiss, Leben Jesu I S. 38) an dieser nicht begründeten Hypothese schuld sind.

Nun kommt aber die andere Seite. Holtzmann hat schon (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 169 f. und S. 345 ff.) gegen die Weiss'schen Ansichten betreffs des stets wohlbegründeten Wechsels im Gebrauch der Tempora bei Marcus angekämpft. Es muss Weiss unbedingt das Verdienst eingeräumt werden, dass seine Einzelforschungen von grosser Gründlichkeit zeugen und dass er ausserordentlich viele Sorgfalt und Mühe auf die Durchforschung der Synoptiker verwendet hat. Aber ich kann nicht umhin, mich sachlich in der angeregten Frage durchaus auf die Seite Holtzmann's zu stellen. Wollte man eine Gegenüberstellung der Beispiele aus Matthäus und Marcus unternehmen und daraus Schlüsse ziehen, so würde sich Weiss damit nicht zufrieden geben, sondern exegetische Nachweisungen im Einzelnen verlangen (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 585), und so kann ich auch jetzt nicht eine zusammenfassende Entgegnung vornehmen, sondern muss Schritt für Schritt gegen Weiss Boden fassen. Ich habe mir eine stattliche Anzahl von Beispielen ausgeschrieben, wo Matthäus im parallelen Bericht den Aorist gebraucht, während Marcus das Imperfectum einsetzt; ebenso habe ich eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Stellen gesammelt, an denen bei Marcus Aor. und Imperf. ohne wesentlichen Unterschied neben einander stehen; es kommt auch vor, dass der erste Evangelist Imperf. und Aor. nebeneinander braucht, wohingegen der zweite nach dem Imperfectum hin conformirt (z. B. Matth. 26, 59 = Mr. 14, 55). Allein ich will den Schluss, dass Marcus zur — natürlich absichtslosen — Anwendung des Imperfectums hinneigt, jetzt nicht ziehen; nur auf eins möchte ich zusammenhängend eingehen, auf den Gebrauch des ἔλεγεν oder ἔλεγον bei Marcus. Nach Weiss deutet Marcus durch Einführung eines Wortes mit ἔλεγεν statt mit λέγει oder εἶπεν an, dass er nicht sowohl ein Wort berichte, das in dieser oder jener Situation gesprochen sei, sondern dass er durch ein solches Wort erläutern wolle, wie Jesus sich über dies oder jenes

ausgesprochen habe (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 585). Auch einen bewussten und absichtlichen Gebrauch des ἔλεγεν (ἐλέγον) nimmt er seiner Imperfecttheorie zufolge an Stellen an, in denen Marcus aus der Erzählung in Schilderung oder Beschreibung übergeht, oder wo er im Laufe der Erzählung selbst zwischen den eigentlichen erzählenden Hauptzügen und denen unterscheidet, die nur die Veranlassung derselben schildernd oder beschreibend erläutern (a. a. O. S. 584).

ἔλεγεν (ἐλέγον) kommt bei Marcus sechsmal an solchen Stellen vor, wo Matthäus in der Parallele auch ἔλεγεν (ἐλέγον) schreibt: Matth. 9, 21 = Mr. 5, 28; Matth. 14, 4 = Mr. 6, 18; Matth. 26, 5 = Mr. 14, 2; Matth. 27, 41 = Mr. 15, 31 und Matth. 27, 47 = Mr. 15, 35. Dazu kommt Matth. 9, 34 = Marc. 3, 22. In den ersten beiden Stellen führt das Imperfectum eine Erläuterung der Erzählung ein; auch an der dritten Stelle will uns vielleicht Marcus die Erwägungen der Hierarchen schildern. Zu Mr. 15, 31 schreibt Weiss: „Ebenso führt uns die Schilderung nun die Hohenpriester vor, die . . . ebenfalls ihn verspotteten, indem sie sammt den Schriftgelehrten unter einander spottend sprechen: Andre hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten!“ Ich glaube, wenn ich anstatt dessen sage, es wird uns hier erzählt, was für Aeusserungen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, ihn verspottend, thaten, so liesse sich auch nicht viel dagegen sagen. Ich kann ja nach Weiss' Quellenansicht aber auch den Matthäus verwenden. Dort schreibt Weiss (Matth. S. 570): „So bildet Matthäus aus der höhnischen Anrede . . . eine ironische Aussage und fasst den Absichtssatz in die noch höhnischere Versicherung zusammen.“ Also hier ist keine Schilderung. Der Thatbestand ist der, die Quelle hat schon ἔλεγεν gehabt und Matthäus und Marcus haben es aus ihr entlehnt, obwohl der Aorist hier ganz am Platze wäre. Noch deutlicher ist aber 15, 35 ein nicht planmässiger Gebrauch des ἐλέγον nachzuweisen. Weiss schreibt zwar wieder zu der Stelle: „Der Evangelist schildert nun, wie selbst über diesen Schmerzensruf einige der Dastehenden noch zu spotten wagten“ (S. 500). Aber wenn Marcus V. 34

mit dem Aorist ἐβόησεν den Schmerzensruf Jesu eingeleitet hatte (ebenso Matthäus ἀνεβόησεν) und nun fortfährt: „und einige der Dabeistehenden, die denselben gehört hatten, sagten“, so ist ganz gewiss keine Schilderung gegeben, sondern die Erzählung fortgesetzt (bem. das ἀκούσαντες) und wir haben in dieser Stelle auch einen Beleg für die bekannte Thatsache, dass von den spätern Griechen das Verbum sagen, ähnlich wie die Verba gehen, schicken, oft im Imperf. angewendet wird, wo der Aorist erforderlich erschiene. Ueber 3, 22 werden wir im Zusammenhang mit 3, 21 und 23 handeln.

Die Stellen, an denen Marcus ἔλεγεν bietet, während Matthäus einen Aorist hat, sind folgende: Matth. 9, 11 = Mr. 2, 16; Matth. 12, 2 f. = Mr. 2, 24 f.; Matth. 13, 11 = Mr. 4, 11; Matth. 13, 57 = Mr. 6, 4; Matth. 14, 2 = Mr. 6, 16; Matth. 15, 10 = Mr. 7, 14; Matth. 15, 26 = Marc. 7, 27; Matth. 17, 22 = Mr. 9, 31; Matth. 22, 41 = Mr. 12, 35; Matth. 26, 25 = Mr. 14, 31; Matth. 26, 73 = Mr. 14, 70; Matth. 27, 21 u. 23 = Mr. 15, 12 u. 14. Die beiden Stellen Mr. 2, 24 f., wegen deren ich in die Untersuchung der Frage überhaupt eingetreten bin, scheide ich jetzt aus. Wenn ich nun die Stellen der Reihe nach überblicke, so wird auf einen bestimmt bezeichneten Anlass hin etwas Bestimmtes ausgesagt oder es geht die Erzählung weiter 2, 16; 4, 11; 6, 4. In der Besprechung von 6, 16 müssen wir die vorangehenden beiden Verse, in denen auch dreimal ἔλεγον vorkommt, mit in Betracht ziehen. Ich bin der Ansicht, dass Weiss mit vollem Recht V. 14 ἔλεγον liest. Gegen die Mehrzahl auch der Majuskeln ist natürlich allein schon Lukas entscheidend, der sicher ἔλεγον vor sich gehabt hat. Dann muss aber auch V. 14 ἔλεγον gelesen werden wegen der beiden ἔλεγον V. 15. Matthäus hat hier nämlich nicht gekürzt, sondern er hat den Text der Quelle in dem ursprünglichen Umfang, und Marcus anticipirt aus 8, 28 die Angabe V. 14<sup>b</sup> und 15<sup>1</sup>), sie dabei mit dem ihm hier vorliegenden Text vermischend und nach

---

1) Darin liegt ein Beweis, dass Matthäus den kanonischen Marcus nicht vor sich gehabt hat.



seiner Manier etwas erweiternd. Was nun die Exegese der ἔλεγον betrifft, so stehen sie grammatisch correct. Sie fallen unter die Rubrik, die Winer (Gramm. 6. Aufl. S. 240) so ausdrückt: „Das Imperfectum wird gebraucht, wenn eine vergangene Handlung bezeichnet werden soll in Beziehung auf eine andre gleichzeitige als damals während.“ Aber in dem nun folgenden ἔλεγεν zeigt sich die ganze Haltlosigkeit der Weiss'schen Aufstellungen. „Wie dem Evangelisten aber bei der allgemeinen Aufmerksamkeit, die sich dem Namen Jesu zuwandte, das Wichtigste war, dass man auch am Königshofe von ihm hörte (V. 14), so schildert er {weiter (bem. das Imp.), was sich Herodes für ein Urtheil über ihn bildete, als ihm diese verschiedenen Ansichten zu Ohren gekommen waren“ (Marc. S. 214). Bei Matthäus denkt Herodes auch nach Weiss rascher als bei Marcus. Als Herodes da von dem Gerücht von Jesus gehört hatte, überlegte er nicht erst und bildete sich ein Urtheil, sondern äusserte frischweg zu seinen Knechten: Dieser ist Johannes der Täufer. Ich sollte meinen, aus dem dem ἔλεγεν vorausgehenden ἀκούσας gehe hervor, dass der Evangelist erzählen will: „als Herodes diese verschiedenen Ansichten, die man über Jesus äusserte, zu Ohren bekam, da sagte er: {Dieser ist Johannes der Täufer“, indem er sich so für eine der geäusserten Meinungen entschied. Also ist es einfache Erzählung. Ich möchte hier auch auf eine Bemerkung von Weiss selbst hinweisen (Comm. zu Marcus und Lucas S. 89), wo er über ἔλεγον V. 14 spricht. Da schreibt er: „an ἤκουσεν könnte sich nur ein καὶ εἶπεν anschliessen.“ Nun, und wenn auf ἀκούσας ein ἔλεγεν folgt, so hat es Aoristgeltung. — 7, 14 ist nicht mit Weiss λέγει, sondern mit überwiegender Bezeugung ἔλεγεν zu lesen und es hat hier, wie das parallele εἶπεν bei Matthäus und das unmittelbar vorherstehende προσκαλεσάμενος beweisen, erzählende Bedeutung. — 7, 27 ist wieder seine unhaltbare Auffassung mit einer gewissen Feinheit angewendet. Wir lesen S. 257: „Wenn nun Marcus die Antwort Jesu mit einem ἔλεγεν einleitet, so ist ihm diese principielle Erklärung Jesu so wenig die eigentliche Pointe der Erzählung, dass er sie vielmehr, ganz dem ἰρώτα parallel,

nur unter den Momenten aufführt, welche die Bedeutung des Wortes des Weibes (V. 28), auf das er nach V. 29 alles Gewicht legt, erläutern sollen.“ ῥρώτα ist aber nur wieder ein Verbum des Fragens, das Marcus, ohne etwas dabei zu beabsichtigen, öfters im Imperfect braucht. Man vergleiche die Concordanz unter ἐπερωτᾶν. Dann haben wir hier doch eine Erzählung. So legt man aber eine solche nicht an, dass man Momente, durch die dieselbe wirklich vorwärts kommt, nur deshalb im Imperf. aufführte, weil der Gipfelpunkt der Geschichte besonders betont werden soll. Nein, ἔλεγεν hat dieselbe Bedeutung, wie εἶπεν an der entsprechenden Stelle bei Matthäus. — 9, 31 ist der Zweck des Marcus nicht, nur zu schildern, wie Jesus die Incognitoreise durch Galilaea benutzt (S. 313), sondern Jesus giebt hier den Jüngern die zweite Todesweissagung und sagt ihnen, einmal natürlich, ein bestimmtes Wort (τὸ ῥῆμα V. 32), was sie nicht verstanden und betreffs dessen sie ihn zu fragen fürchteten. Vgl. auch die beiden Parallelen. — Auch 12, 35 schildert ἔλεγεν gar nichts, sondern erzählt, was für eine bestimmte Frage Jesus in diesem Fall ausgesprochen habe, ἔλεγεν hat also doch Aoristgeltung, wie ja auch Matth. ἐπηρώτησεν und Lucas εἶπεν haben. — 14, 31 wird weder mit ἐλάλει das Verhalten des Petrus geschildert, wie es dem leidenschaftlichen Wesen des raschen Mannes entsprach (S. 455), noch auch mit ἔλεγεν geschildert, wie einer nach dem andern von den übrigen sich beeilte, die gleiche Versicherung abzugeben, sondern ἐκπερισσῶς ἐλάλει erzählt, wie Petrus eine sehr starke Versicherung aussprach und πάντες ἔλεγον, wie alle zusammen, nicht einer nach dem andern, die gleiche Versicherung abgaben. — 14, 70 geht auch einfach die Erzählung weiter. — Sehr instructiv für die Methode Weiss' aber ist die Stelle 15, 11—14. Wir lesen da: „die Hohenpriester wiegelten das Volk auf (Aor.), um Barabbas loszubekommen. Pilatus aber sagte (Imperf.) zu ihnen: was soll ich mit Jesus thun? Sie aber schrieen (Aor.): kreuzige ihn. Pilatus aber sagte (Imperf.) zu ihnen: was hat er denn Böses gethan? Sie aber schrieen übermässig (Aor.): kreuzige ihn“. Weiss schreibt (S. 489) zu V. 12: „Es ist aber zu

bemerken, dass die Erzählung im Folgenden erst da wieder aufgenommen wird, wo ausdrücklich die in V. 11 indirect angedeutete Forderung des aufgeregten Volkes (freilich in ihrer äussersten Consequenz) zur Aussprache kommt (bem. die Aoriste in V. 13. 14<sup>b</sup>), während die Impf. in V. 12. 14<sup>a</sup> nur die Veranlassung beschreiben (vgl. zu 5, 9), durch welche es dazu kam, dass diese Forderung sich bis zu dem Verlangen der Kreuzigung Jesu zuspitzte.“ Hier kann ich nur staunen, mit welcher Geschicklichkeit Weiss im Stande ist, klar und einfach auf der Hand liegende Dinge zu verdrehen. 5, 8 steht das Impf. nicht *de conatu*. In 5, 8—10 geht die Erzählung auch ruhig weiter. *ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ* steht allerdings etwas ungeschickt, dies kommt aber nur daher, dass Marcus die Erzählung der Quelle für nicht vollständig ansah und daher an dieselbe noch mehrere Züge erzählend anschliesst. An unserer Stelle geht die Erzählung nach Weiss in folgenden Etappen vorwärts: die Hohenpriester wiegelten auf — sie schrieen: kreuzige ihn — sie schrieen: kreuzige ihn — er gab frei, die beiden Imperf. bilden bloss eine Veranlassung. Ich glaube, es wird wenige Leute geben, die sich durch solche Ausführungen Weiss' überzeugen lassen. Vielmehr ist wieder für jeden unbefangenen Urtheilenden die Entscheidung nicht abzuweisen, dass die beiden *ἔλεγεν* von Marcus zur Fortsetzung der Erzählung verwendet worden sind. An keiner von den Stellen also, wo Marcus das Imperf. *ἔλεγεν* gegen den Aorist bei Matthäus hat, bewähren sich die Weiss'schen Beobachtungen.

Als dritte Gruppe nehmen wir die Stellen, wo Marcus *ἔλεγεν* oder *ἔλεγον* ohne Parallele bei Matthäus schreibt. Ich rechne hierbei die Stellen mit, wo Matthäus *λέγων* oder *λέγοντες* hat. Dann sind es ausser Mr. 2, 27 folgende: Mr. 3, 21. 23. 30; 4, 2. 9. 21. 24. 26. 30. 41; 5, 8. 30. 31; 6, 10. 15; 7, 9. 20; 8, 21. 24; 9, 1. 24; 11, 5. 28; 12, 38; 14, 36; 16, 3. An der Stelle 3, 21 hindert Weiss seine vor-gefasste Meinung vom Gebrauch des Imperfectums bei Marcus, die mir wie den meisten Auslegern durchaus wahrscheintliche Erklärung, „denn seine Angehörigen sagten“, anzunehmen. Der Evangelist hätte auch nach der Weiss'schen

Deutung schreiben müssen „und man sagte, er ist vom Sinnen, und als es die Seinigen gehört hatten, zogen sie aus, um ihn zu greifen“. Wenn wir 3, 22 den Marcustext betrachten, wie er uns vorliegt, so kann ich den Evangelisten nur so verstehen, dass er die Aeussierung der Schriftgelehrten als durch die Situation V. 21 hervorgerufen erscheinen lassen will (vgl. V. 30). Dann haben wir eine bestimmte Aeussierung bei diesem Anlass, und diese Annahme wird unmittelbar bestätigt durch das Part. Aor. *προσκαλεσάμενος*. Auf die Aeussierung hin ruft sie Jesus herbei und hält dann V. 23 ff. auch wieder nicht anders als in der bezeichneten Situation die Vertheidigungsrede. Man vergleiche dazu, wie Weiss sich um diese Erkenntniss herumwindet: „Da der Vorwurf der Schriftgelehrten . . . nur von Jesu in der dritten Person geredet, also nicht an ihn gerichtet war, so können die sichtlich auf sie berechneten Worte, die er im Folgenden mittheilt (vgl. V. 30), nur gesprochen gedacht werden, wenn Jesus irgendeinmal in jener Zeit diese Lasterer zu sich rief, um ihnen den Widersinn und die Strafbarkeit ihrer Verleumdung aufzudecken“ (S. 127). — Wenn Marcus 4, 1 erzählt, dass sich am Meer viel Volks versammelte und Jesus in das Schiff stieg und das Volk auf dem Lande am Meer war und er sie lehrte; und wenn weiter V. 3 die Parabel vom Säemann durch *ἀκούετε* eingeleitet wird, so wird niemand ausser Weiss die dazwischensiehenden Worte *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* so auffassen, dass der Vortrag der Parabel nicht als das Ereigniss dieses bestimmten Tages berichtet werde, sondern damit nur Jesu Parabellehren durch ein Beispiel charakterisirt werde. Jedermann, der unbefangen an diese Stelle herantritt, muss finden, dass uns erzählt werden soll, wie Jesus in dieser bestimmten, eben bezeichneten Situation diese bestimmte Parabel mitgetheilt habe. Auch V. 9 löst Marcus nicht von der Parabel los und fügt nicht mit seinem *καὶ ἔλεγεν* die Bemerkung an, dass Jesus nach solchen Parabeln eine Aufforderung zum rechten Hören hinzuzufügen pflegte, sondern Marcus führt nur mit seinem beliebten *καὶ ἔλεγεν* den Spruch ein, den Matthäus nach der Quelle ohne



Verbindung an das Gleichniss anschloss, und Marcus will auch nichts anderes als den Abschluss mittheilen, den Jesus am Ende der Parabel hinzugefügt habe. — Ueber die *ἔλεγεν* 4, 21. 24. 26. 30 nehmen wir jetzt nur in der Kürze das Nothwendigste. Ich gestehe, so scharfsinnig wie Weiss bin ich nicht angelegt. Denn ich sehe keinen sachlichen Grund, wodurch Weiss die Berechtigung gewinnt, seine Ansicht zu der bisher allgemein getheilten in Gegensatz zu stellen, wenn er zu V. 21 bemerkt: „Das καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς deutet an, dass Marcus nicht ein in einer bestimmten Situation gehaltenes Gespräch mittheilen, sondern weiter erörtern will (vgl. V. 10. 11), wie sich Jesus über das dem engeren Kreise der lernbegierigen Hörer mitgetheilte Geheimniss des Gottesreiches (V. 11) ausgesprochen habe“ (S. 153). V. 24 soll Marcus an zwei anderen Sprüchen zeigen, wie sich Jesus über den Segen des rechten Hörens ausgesprochen habe. Ich war und bin der Ansicht, dass Marcus so verstanden sein will, als ob Jesus bei Gelegenheit der Erläuterung des Gleichnisses vom Säemann vor dem Jüngerkreis auch die V. 21 und 24 durch *ἔλεγεν* eingeleiteten Worte gesprochen habe. Weiss macht in der That die Widerlegung seiner Ansichten nicht leicht. V. 21 stützt er seine Meinung auch auf das ὅτι recit. Denn betreffs dieses Wortes hat er auch wieder eine Beobachtung gemacht. „So oft Marcus auch dasselbe gebraucht, so lässt sich doch beobachten, dass er dasselbe nur da anwendet, wo er auf den Wortlaut eines Ausspruches kein Gewicht legen will, sondern ihn nur ungefähr seinem Wortlaute nach anführt“ (S. 53). Ich kann unmöglich jetzt auch die Stellen behandeln, wo das ὅτι recit. vorkommt, ich kann nur sagen, dass es für mich ausser Zweifel steht, dass diese Beobachtung ebenso falsch ist wie die betreffs des Gebrauchs des *ἔλεγεν*. Zu V. 26 müssen wir vorausschicken, dass auch Weiss doch wenigstens findet, nach der Einschaltung kehre der Evangelist zu V. 2 zurück und füge dem dort eingeführten ersten Beispiel noch ein zweites Beispiel des Parabellehrens Jesu hinzu. Die folgenden Worte von Weiss übergehe ich, ich kann sie wieder gar nicht billigen. V. 30

leitet nach Weiss καὶ ἔλεγεν noch ein drittes Beispiel der parabolischen Lehrweise Jesu ein. Dass Weiss Marc. 4, 33 f. für seine Ansicht verwendet, ist mir ganz wohl verständlich. Meine Auffassung ist aber die: Nach 4, 2 hat Jesus dem Berichte des Marcus zufolge viele Parabeln an jenem Tage in der V. 1 bezeichneten Situation vor dem Volk gesprochen. Alle Parabeln berichtete Marcus nicht, sondern er erzählt nur drei.<sup>1)</sup> V. 33 f. greift er auf V. 2 zurück, und aus αὐτοῖς sieht man auch, dass es geboten ist, von V. 26 an Jesum wieder zum Volk redend zu denken, wenn auch mit keinem Wort angedeutet ist, dass er nicht mehr zu dem Kreise der Jünger spricht. Das Imperf. ἐλάλει ist von Marcus nicht in der Absicht gesetzt worden, die Weiss unterschiebt, sondern die Quelle hat wahrscheinlich ἐλάλησεν Matth. 13, 34 gehabt, und Matthäus hat den Aorist beibehalten, Marcus aber nach dem Imperf. hin (ἐλάλει V. 34 = Matth. 13, 46<sup>b</sup>) conformirt. Trotzdem hat aber ἐλάλει doch Aoristgeltung. Auch V. 35 f. beweisen unzweifelhaft, dass Marcus erst jetzt die Situation 4, 1 verändert sein lässt. Weiss macht darauf aufmerksam (S. 167), dass 4, 10 und 34 auf die Situation V. 1. 35 nicht passen. Aber hier kann, wie mir scheint, nur entschieden werden, dass Marcus nicht berücksichtigt hat, dass seine Erzählung V. 10—25 allerdings eine andre Situation bedingt. Und das brauchen wir ihm nicht zu hoch anzurechnen, denn aus der Vergleichung mit Matthäus ergibt sich, dass einmal dem Bericht der Quelle zufolge gleich nach dem Gleichniss vom Säemann seine Jünger zu ihm treten und ihn wegen des Gleichnisses fragen, dann aber auch, dass schon die Quelle die Angabe Matth. 13, 34 = Marc. 4, 33 f., und zwar erst nach der Deutung dieses Gleichnisses, enthalten hat. Weiter können wir uns in die damit zusammenhängenden Fragen jetzt nicht einlassen. In V. 34 des Marcus aber ist nicht gesagt, dass die Erklärung der Gleichnisse gleich jetzt von Jesu den Jüngern gegeben worden sei. — 4, 41 widerspricht es jeder geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, dass die Jünger fortan immer wieder

1) Dabei ist die Frage ganz gleichgültig, wie viele er in seiner Quelle vorgefunden habe.

zu einander sprachen: Wer ist doch dieser, da ihm nicht nur die Dämonen, sondern auch die Elemente gehorchen, sondern sie haben das Wort bei dieser einzelnen Gelegenheit gesagt. — Wieder eine für Weiss bezeichnende Stelle ist 5, 30, zu der er schreibt (S. 188): „Charakteristisch für die Darstellungsweise des Marcus ist es nun, wie er die eigentliche Erzählung erst da wieder aufnimmt, wo das Weib, dessen Verhalten für ihn die eigentliche Pointe der ganzen Erzählung ist, handelnd auftritt (V. 33). Was dazwischen steht (V. 30—32), bildet also sachlich, so zu sagen, eine Parenthese innerhalb der Darstellung, welche in fortlaufenden Imperfectis beschreibt, unter welchen Umständen es zu dem folgenden Thun der Frau kam (vgl. zu V. 9) und dabei zugleich den nähern Hergang der wunderbaren Heilung, die dazu Veranlassung gab, durch ein Gespräch Jesu mit den Jüngern erläutert.“ So erzählt niemand, wie Weiss es will, das hiesse in sonderbarer Weise die Momente des Fortganges der Geschichte auffassen. Wenn man den Versuch macht und V. 30—32 als Parenthese auffasst, so würde V. 33 sachlich unvermittelt eintreten. Nein, die Erzählung geht V. 30 mit den Imperfecten ruhig weiter. Während V. 29 (*καὶ εὐθὺς*) berichtet ist, was der Frau geschah, theilt uns V. 30 (*καὶ εὐθὺς*) das Verhalten Jesu mit, als er merkte, dass von ihm ausströmende Heilkraft ausgegangen sei, und V. 31 giebt an, was die Jünger ihm dann weiter auf seine Frage antworteten. — 6, 10; 7, 9; 9, 1; 12, 38 werden ähnlich wie 4, 24 und 30 weitere Fortgänge in der zuvor angegebenen Situation bezeichnet. Ebenso 7, 20, wo auch bei Weiss die richtige Erkenntniss durchschimmert. — Zu 8, 21 schreibt Weiss (S. 276): „Eigenthümlich aber ist, dass mit dieser Frage nicht einfach die Rede schliesst, sondern dass dieselbe mit einem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* von den mit *λέγει αὐτοῖς* (V. 17) eingeleiteten Worten getrennt wird. Dies kann nach der Weise des Marcus nur bedeuten, dass Jesus das in dieser Frage liegende Urtheil keineswegs bloss in diesem Falle, sondern überhaupt in dieser Zeit über seine Jünger fällen musste; es soll geschildert werden, wie er sich über den Mangel an Verständniss für die eigentliche Be-

ziehung seiner Worte bei ihnen beklagen musste.“ Und doch ist es ganz klar, dass, wenn man sich V. 21 nicht als Abschluss gerade dieser V. 16—21 vorliegenden Unterredung denkt, ein Abschluss fehlen würde. Jesus greift mit unserem Vers nur auf V. 17 zurück. (Vgl. οὐπω νοεῖτε mit πῶς οὐ νοεῖτε Matth. par.) Das arme ἔλεγεν hat aber hier noch eine Pflicht zu erfüllen. Wir lesen nämlich zu 8, 22 S. 278: „Im Praesens berichtet Marcus die Ankunft und den Anlass zur Blindenheilung, die er in diese Localität versetzt. Die Stelle der Situationsschilderung, in welche sonst ein solches Praesens einzusetzen pflegt, vertritt aber diesmal das ἔλεγεν V. 21, d. h. wir sollen das hiermit eingeführte Ereigniss in die Zeit hineinversetzen, wo Jesus sich immer wieder über den unbegreiflichen Verständnissmangel seiner Jünger zu beklagen hatte. Damit ist aber die Beziehung der Blindenheilung zu demselben, d. h. ihre symbolische Bedeutung im Sinne des Erzählers hinlänglich constatirt.“ Soweit kann es führen, wenn man sich in eine einmal gefasste Meinung verrennt! — 8, 24 wird auch ähnlich wie 5, 30 nichts anderes als die Erzählung mit dem Imperf. fortgesetzt. 9, 24 malt und schildert das Imperf. nicht, es ist auch kein Wechsel zwischen Glauben und Unglauben des Vaters, es wird erzählt, wie auf Jesu Wort V. 23 sofort der Vater ausruft: ich habe den Glauben, den du von mir verlangt hast. 11, 5 ist es wieder ganz deutlich, wie das Imperf. die Stelle des Aorist vertritt. Mag auch Weiss sehr geschickt das wahre Verhältniss verwischen (S. 366), es hilft doch nichts, ἔλεγον steht dem εἶπαν V. 6 vollständig parallel. Die Frage hatte ihnen Jesus V. 3 ganz ebenso vorausgesagt, wie ihnen angegeben, was sie darauf antworten sollten. Das Imperf. schildert nicht, sondern erzählt, und ich könnte gerade so gut sagen: „Bei diesem Anlass (nämlich als sie das Füllen lösten), sagten einige von den Dortstehenden zu ihnen.“ 11, 28 schildert wieder das Imperf. nicht, sondern erzählt, wie die Hierarchen versuchten, gegen ihn aufzutreten. 14, 36 ist nicht beschrieben, wie die immer wiederholte Bitte Jesu gelautes habe, und es handelt sich nicht um ein einzelnes Wort, das die Jünger gehört haben



(S. 459), Marcus will erzählen, was für Worte Jesus in diesem Gebet ausgesprochen habe. 16, 3 lässt sich ἔλεγον schildernd erklären, obwohl eine andere Auffassung auch möglich ist.

Ueberblicke ich nun die behandelten Stellen, so glaube ich die Berechtigung erlangt zu haben, einmal, die Weiss'sche Bemerkung, Marcus deute durch die Einführung eines Wortes durch ἔλεγεν oder καὶ ἔλεγεν an, dass er nicht ein Wort berichte, das in dieser oder jener bestimmten Situation gesprochen worden sei, zu verwerfen; ferner anzunehmen, dass das ἔλεγεν in den meisten dahin gehörigen Fällen nicht schildert oder einen Nebenzug der Erzählung einführt, sondern einfach erzählt, also die Geltung eines Aoristes hat und dass demnach Marcus auch seinerseits einen Beleg abgibt für die bekannte Beobachtung betreffs des Gebrauchs der Verba des Sagens bei den Spätgriechen. Damit ist aber die ganze Imperfecttheorie von Weiss doch schon sehr erschüttert, wie denn auch auf den Gebrauch dieses Tempus bei Marcus überhaupt verschiedene Streiflichter gefallen sind.

Nun können wir auch das Ergebniss im Interesse der Stelle verwenden, wegen deren wir die ganze Untersuchung machen mussten. ἔλεγον V. 24 ist im erzählenden Sinn gebraucht, und die Pharisäer, die den bestimmten Anlass V. 23 besprechen, sind natürlich keine „Kategorie“, sondern allerdings irgend welche einzelne Pharisäer (Holtzmann, Jahrb. f. prot. Th. 1878 S. 346). Auch in den beiden ἔλεγεν V. 25. 27, mit denen Worte Jesu eingeführt sind, liegt zunächst gar keine Berechtigung, dem Evangelisten die Absicht unterzuschieben, als habe er nicht auf den V. 23 berichteten Anlass bezügliche Aussprüche Jesu geben wollen. Dieser Abschnitt ist auch lehrreich, weil man sehen kann, in welche Widersprüche Weiss sich mit seiner Ansicht verwickelt. Der Folgerung aus ἴδε V. 24 entzieht sich Weiss durch die Annahme eines Quellenwechsels in diesem Vers (vgl. Holtzmann, Jahrb. S. 345 f.). Zu V. 23 schreibt er aber am Schluss (S. 100): „Nur ein Anlass zu dem folgenden Vorwurf soll aber erzählt werden.“ Damit ist der Vorwurf gemeint, dass sie am Sabbath Unerlaubtes thun (V. 24).

Nun sollte man erwarten, dass Jesus nach der Ansicht des Evangelisten, auch wie sie Weiss interpretirt, etwas entgegenete, aber nein, von einem bestimmten Ausspruch, den Jesus bei jener Gelegenheit gethan habe, will Marcus V. 25 nicht erzählen (S. 102). Trotzdem aber findet sich (S. 103) der Satz: „Wie also der erste David selbst seine Begleiter im Falle der Noth zu einem dem Buchstaben des Gesetzes widersprechenden Thun veranlasste, so hat auch Jesus die Jünger zu ihrer freieren Sabbathobservanz ermächtigt, wenn er ihnen das Aehrenraufen am Sabbath gestattete.“

Ich nehme nun zunächst an, dass Marcus V. 23—26 wie Matthäus aus der Erzählungsquelle entnahm. Auch V. 28 ist, wie sich aus der Parallele bei Matthäus und Lukas ergibt, aus der Quelle entlehnt. Nun handelt es sich aber um V. 27. Stand dieser Vers in der Quelle, so müssen wir nach dem Grund suchen, aus dem ihn der erste und der dritte Evangelist wegliessen; stand er aber nicht in der Quelle, wie kommt Marcus dazu, ihn hier einzufügen. Holtzmann (Synopt. Ev. S. 73. 185. 219 und Jahrb. a. a. o. S. 343 f.) ist wohl mit der Mehrzahl der Gelehrten der Ansicht, dass der Vers in dem ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung stehe und von Jesus wirklich in der bei Marcus vorliegenden Verbindung mit V. 28 gesprochen sei. Denn so habe Jesus um so mehr gesprochen, als hier neben der für seine Jünger als Genossen des Gottesreiches in Anspruch genommenen Freiheit vom Sabbathgebot zugleich auch jene andere, positive Seite enthalten sei, die wir nirgends vermissten, wo Jesus Stellung zum Gesetz nehme (S. 343). Dann citirt er noch aus Ritschl (Altkathol. Kirche S. 30) eine Darlegung des Gedankengehalts von V. 27 und weist auf die Unvollständigkeit der Argumentation ohne V. 27 hin. Meine Ansicht über diesen Vers ist eine andere. Ich muss zunächst bemerken, dass ich finde, der Vers würde, wenn ich ihn für sich allein betrachte, vortrefflich auf die V. 23 angegebene Situation passen. Denn er macht „darauf aufmerksam, dass der Sabbath, was er ist (nämlich als göttliche Ordnung), nur geworden ist um des Menschen willen, damit ihm Ruhe und Erquickung zu Theil werde, nicht aber der

Mensch um des Sabbath willen. Wenn also die Noth den Menschen zur Uebertretung der Sabbathruhe zwingt, so muss dieselbe erlaubt sein, weil sonst der Sabbath Selbstzweck wäre“ (Weiss, S. 104). Nun folgert V. 28 ὥστε aus diesem Vers. Es ist mir nicht einleuchtend, dass Holtzmann (S. 354) recht habe, wenn er sagt, die Selbstbezeichnung Jesu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Zusammenhang mit dem, was vorher von der Superiorität des Menschen an sich gegenüber der Sabbathinstitution gesagt sei, trage selbst wieder eine logische Fruchtbarkeit in sich. Aus dem, was dem Menschen überhaupt zustehe, leite Jesus sich die Berechtigung ab, welche ihm als dem Sohne des Menschen zukomme. Mir stellt sich eine andre Auffassung als berechtigter dar.

Marcus hat den Spruch nicht gelassen, wie er ihn vorgefunden hat, sondern der Text des Matthäus: κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bietet nach meiner Auffassung unzweifelhaft die echte Fassung der Quelle<sup>1)</sup>. Marcus, dem Lukas folgt, hat, um die Veränderungen anzugeben, τοῦ σαββάτου, was bei Matthäus in der Mitte des Verses, an der am wenigsten betonten Stelle steht, an das Ende, an eine betonte Stelle gesetzt und durch die Einfügung des καὶ noch deutlicher gezeigt, dass er auf τοῦ σαββάτου Nachdruck legt. Würde von Marcus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου betont, so würde er die Worte an den Anfang oder Schluss des Verses gesetzt haben. So aber haben sie keinen Nachdruck. Der Sinn der Fassung des Marcus ist nämlich der, dass Jesus als Menschensohn eine — anerkannte — Herrscherstellung habe und dass auch der Sabbath in das Bereich dieser seiner Herrschaft gehöre. Diesen Sinn kann aber der Spruch nicht ursprünglich haben. Er erklärt sich nur aus einer Fortbildung der einfacheren Fassung bei Matthäus, nicht aber lässt sich hier methodisch entscheiden, dass die specialisirte Anwendung die echtere, die allgemeinere die erst später entstandene sei. Die Herrscherstellung Jesu als Menschensohn war nicht, und erst recht nicht in der Zeit, aus der

1) Die Form, in der Weiss (Marc. S. 99) V. 5 des Lukas giebt, ist eine falsche.

die Geschichte erzählt wird, eine anerkannte und unbestrittene, so dass er aus ihr heraus die Herrschaft auch über den Sabbath hätte ableiten können, während es wohl erklärlich und für mich historisch durchaus glaublich ist, dass Jesus aus seinem Messiasbewusstsein heraus das Wort des Matthäus ausgesprochen habe, das eine volle, abgeschlossene Entgegnung in sich trägt und nicht erst mit andern Beweismomenten in logische Verbindung gesetzt zu werden braucht. Bei Matthäus stehen sich als hervorgehobene und betonte Begriffe gegenüber *κύριος* und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Als Menschensohn ist Jesus Herr über den Sabbath. Das verstehe ich so, dass er als Messias im Sinne des Menschensohns, als der, der in irdischer Niedrigkeit den Beruf des Messias ausübte, in seinem Dienste zum Heile der Menschheit sich wohl, wenn dieser sein messianischer Beruf ihn in Widerstreit mit den bestehenden Sabbathgesetzen bringe, sich über dieselben hinwegsetzen könne, da seine Thätigkeit eine höhere sei, hinter der die bestehenden Satzungen zurücktreten müssen. Ich kann also weder der Deutung Weiss' zustimmen, nach der der Menschensohn das Recht habe, als der Träger des messianischen Berufes über den Sabbath zu bestimmen und den Modus ihrer wahren Erfüllung im Sinne von Matth. 5, 17 vorzuschreiben (Marcusev. S. 104), noch auch mit Beyschlag (Osterprogr. der Univers. Halle-Wittenberg 1875 S. 31) und Holtzmann (a. a. O. S. 342 ff.) annehmen, Jesus habe mit diesem Wort das Recht der freien Verfügung über den Sabbath selbst und mit dieser heiligsten zugleich auch über alle andern gesetzlichen Formen in Besitz genommen. Vielmehr deutet nach meiner Meinung dieser Spruch nur an, was im Wirken Jesu bei so verschiedenen Gelegenheiten zu Tage tritt, dass Christus in Collisionsfällen die äussere Satzung niemals gegen höhere sittliche Pflichten ihr Recht behaupten lässt, sondern diesen unbedingt den Vorrang einräumt. Ich weiss wohl, dass ich mit meiner Deutung aus der Selbstbezeichnung Jesu eine ganze Ideenreihe ableite. Ich glaube mich aber berechtigt dazu, da sie implicite in dem Namen Menschensohn liegt. Denn Jesus hat ja in wohlbegründeter Absicht diesen Namen ge-



wählt. In einem kurzen, kernigen Worte aber, wie das vorliegende, dürfen wir eine gewisse Prägnanz des Ausdrucks, noch dazu bei der betonten Stellung im Satze, gewiss annehmen. Bei Marcus verräth auch die Verbindung mit ὥστε, die der zweite Evangelist liebt, die Hand des Bearbeiters.

Jetzt ist aber immer noch zu untersuchen, woher Marcus V. 27 hat. Nicht nur die Verbindung zwischen V. 27 und 28 ist erst vom zweiten Evangelisten hergestellt worden, auch die Einführung V. 27 mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, mit der er auch anderwärts Sprüche erst selbst dem Zusammenhang einverleibt, zeigen seine Hand. Ich nehme an, dass Marcus den Spruch Jesu aus der Tradition kannte und ihn selbständig hier einfügte, der Einfügung zuliebe aber V. 28 umändern musste.

Bei Matthäus scheint es, als ob die apostolische Quelle von Weiss, dessen Ansichten über die Entstehung des Berichts bei Matthäus und Marcus doch recht complicirt sind (vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1865 S. 323 ff.), zur Geltung käme. Denn V. 5—7, die mit ihrem Gedankeninhalte nicht in den Zusammenhang passen, in dem sie stehn, weisen ja ihrer Natur nach auf die Redenquelle hin. Was zunächst V. 5 und 6 betrifft, so nimmt auch Holtzmann, in den synopt. Ev. S. 185 schwankend, bestimmter Jahrb. a. a. O. S. 348 f. eine Einschaltung aus der Redenquelle an. Dabei geht er vielleicht etwas zu vorsichtig hinsichtlich des Sprachcharakters von A gegenüber dem der Spruchsammlung zu Wege. Matthäus würde also nach dieser Ansicht vielleicht durch den Eingang οὐκ ἀνέγνωτε und durch den Inhalt des Spruches, dem zufolge eine Sabbathprofanation in einem bestimmten Falle für entschuldbar erklärt wird, nach seiner Weise, Verwandtes zusammenzustellen, die beiden Verse hier eingefügt und dabei übersehen haben, dass sie nicht in die gegebene Situation passen. Wenn Weiss will, dass das μεῖζον gegenüber der Autorität des Tempels ursprünglich auf die von Jesu Jüngern in seinem Dienst auch am Sabbath vollzogenen Krankenheilungen gehe (Matth. S. 312), so entgegnet Holtzmann (Jahrb. S. 345) ganz richtig, dass trotz des Citats Matth. 10, 8 nirgends eine Stelle da sei, die von

einer sabbathlichen Heilung derselben spreche. Die Ansicht von einer Einschaltung aus der Redenquelle möchte ich stehen lassen, obwohl eine nicht unerhebliche Schwierigkeit vorhanden ist. Das abundirende τοῖς σάββασι V. 5 lassen Weiss und jetzt auch Holtzmann erst durch Matthäus eingesetzt sein. Aber die ganze Fassung von V. 5 erregt in mir Bedenken. Denn dieselbe verlangt die Erklärung: „Habt ihr nicht die Stelle im Gesetz gelesen, wo geschrieben steht, dass die Priester am Sabbath den Sabbath im Tempel profaniren und doch vom Gesetz als Unschuldige bezeichnet werden?“ Nun giebt es aber keine Stelle im Gesetz, wo eine derartige Bestimmung stünde; Num. 28, 9 f., die man gewöhnlich anführt, ist nur angegeben, welche Opfer am Sabbath dargebracht werden sollen, die Frage der Entschuldbarkeit dieser Sabbathprofanation wird mit keinem Worte angedeutet. Wollte man aus dieser Schwierigkeit die Consequenz ziehen, so läge es nahe, V. 5 als Neubildung des ersten Evangelisten zu bezeichnen, woran auch Holtzmann (synopt. Ev. S. 185) denkt. Aber dann erweckt wieder V. 6 Bedenken. Ich lasse also die Frage offen, welche von beiden Möglichkeiten die vorzuziehende sei.

Auch die Frage nach dem Ursprung von V. 7 ist schwer zu lösen. Wir müssen auch hier die Deutung von Weiss verwerfen, dass Jesus auf Hos. 6, 6 verwiesen habe, um die Jünger zu rechtfertigen, da die von ihnen aus Mitleid vollzogenen Krankenheilungen am Sabbath der strengen Erfüllung der Sabbathordnung gegenüber ständen (Matth. S. 312f.), obwohl der Vers allerdings in seiner jetzigen Fassung heisst: „Ihr habt solche, die aus Mitleid gehandelt haben, fälschlich verurtheilt oder fälschlich als Schuldige bezeichnet, weil ihr das Prophetenwort nicht verstanden habt, welches gerade in erster Linie Mitleid verlangt und die äussere Satzung dem Mitleid nachstellt.“ Aber eben das ἀναίτιον weist auf ἀναίτιοι V. 5 zurück, und wir wissen nicht, inwieweit die Hand des ersten Evangelisten in der Fassung von V. 5f. im Spiel gewesen ist, sodass er möglicherweise auch diesen Vers erst so geformt hat. Dann aber entstünde eine neue schwer zu beantwortende Frage. Wie käme es

dann, dass Matthäus zweimal das Hoseawort selbständig in eine Erzählung einfügt (vgl. Weiss, Jahrb. f. deutsche Theologie 1865 S. 324). Auch ich bin der Ansicht, dass diese zweimalige Verwendung nicht zu erklären sein würde, wenn Matthäus das Wort nicht in einer Quelle gehabt hätte. Ich glaube daher, dass das Citat — in welcher Verbindung lässt sich nicht mehr feststellen — in der Redensammlung gestanden hat. Die Einfügung aber kommt sowohl 9, 13 wie hier auf die Rechnung erst des ersten Evangelisten, und an unserer Stelle können wir nicht mehr entscheiden, ob oder inwieweit der Conditionalsatz ursprünglich mit dem Wort zusammenstand.

V. 5—7 haben nicht ursprünglich zu unserer Erzählung gehört, und auch bei Marcus ist V. 27 erst Eintragung des Evangelisten. Dann hat wohl Lukas dem Umfange nach den Bericht der Quelle am treuesten erhalten, indem er an V. 4 gleich den Machtspruch Jesu anschloss. Dies finde ich allerdings als das Wahrscheinlichste, ich glaube, dass die Quelle mit diesem Vers geschlossen hat.

Ich muss aber immer noch einen Schritt weiter gehen. Das Wort von Jesus: „Herr ist des Sabbaths der Menschensohn“ ist ein abgerundetes Ganze, das aus sich selbst heraus verstanden wird und für sich eine volle Argumentation bildet. Hier müssen wir aber auf einen Gedanken von Baur (a. a. O. S. 286 f.) zurückgreifen. Wenn wir nämlich bei Matthäus V. 8 auf V. 4 nach der Quelle folgen lassen, so ist es wahr, Jesus hätte die dialektische Beweisführung nicht nöthig gehabt, hätte er sie mit dem kategorischen Satz abschliessen wollen. Eins schliesst das andere aus. Dass V. 4 und V. 8 nicht zusammenpassen, hat vielleicht schon Marcus gefühlt und auch deshalb seinen V. 27 hier eingeschoben und V. 28 etwas abgeändert. Und so bin ich der Ansicht, dass, so sicher Jesus das Wort ausgesprochen hat, der Anlass zu demselben ebenso wenig wie bei dem echten Herrenwort Marcus V. 27 mehr ausfindig gemacht werden kann. Die beiden Sprüche sind eingefügt worden, der eine schon in der Quelle, der andere erst vom kanonischen Marcus, wo sich ein Anlass dazu zu finden schien.

Wir gehen nunmehr daran, die einzelnen Abweichungen des Marcus von Matthäus zu besprechen. Die Zeitbestimmung ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ und die bestimmte Angabe des Subjects ὁ Ἰησοῦς sind bei Matthäus erst durch den Bearbeiter hinzugekommen. Denn derselbe hat dieser Geschichte eine ganz andere Stellung gegeben, als sie in der Erzählungsquelle hatte und er liebt ja auch derartige Ueberleitungen (vgl. Weizsäcker, ev. Gesch. S. 40). Um so mehr ist hier eine Zeitangabe erklärlich, als er von einer Einschaltung aus der Redenquelle zur Erzählungsquelle zurückkehrt. Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dass die Construction καὶ ἐγένετο mit Infin. bei Marcus die der Quelle ist. αὐτόν hat auch in der Quelle gestanden.<sup>1)</sup> Eine geringere Differenz ist die, dass Matthäus schreibt τοῖς σάββασιν, Marcus die Praep. ἐν dazu setzt. Matthäus setzt zu τοῖς σάββασιν niemals ἐν, und auch Marcus hat die Praep. nicht, wo es sonst bei ihm im gleichen Sinn steht, V. 24; 3, 2 und 4. Mit παραπορεύεσθαι ändert Marcus den Text der Quelle, die nur das Simplex hatte. Denn Matthäus hat das Wort nur 27, 39 = Marc. 15, 29, wo auch παραπορευόμενοι steht. Bei Marcus kommt es ausser an diesen beiden Stellen noch vor 11, 20, wo es erst vom Bearbeiter herührt, der die Geschichte vom Feigenbaum in zwei Stadien zerlegt, und allerdings in der gewöhnlichsten Bedeutung „vorübergehen“ gebraucht ist. Dann aber hat er es auch noch 9, 30, wie hier mit nachfolgendem διὰ c. gen. und auch in ganz ähnlicher Bedeutung wie hier. Dort hängt aber die

---

1) Leider muss ich hier wieder einmal einer Erklärung Weiss' auf das Entschiedenste entgegentreten. Es ist ganz undenkbar, den Marcustext so zu verstehen: „Es geschah, dass Jesus am Sabbath vorüberwanderte durch die Kornfelder, seine Jünger aber wanderten nicht so ohne weiteres vorbei, sondern begannen in den Kornfeldern ein Thun, das zu dem folgenden Anstoss Veranlassung gab.“ So erzählt auch wieder niemand, jedermann würde in diesem Falle sagen: „Und es geschah, dass Jesus mit seinen Jüngern durch die Kornfelder ging. Er wanderte vorüber, seine Jünger aber“ u. s. w. Hinter den Worten des Marcus und ihrer Stellung ist oft lange nicht so viel Absicht zu suchen, als es Weiss gethan hat. αὐτόν steht ebensowenig mit Absicht voran als nachher καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.



Wendung zusammen mit dem Zusatz des Marcus zum Text der Quelle, dass Jesus verborgen bleiben wollte, weil er die Jünger lehrte. Also hat er hier den Ausdruck auch wohl erst eingesetzt. ἐπείνασαν und ἐσθίειν kann ich nicht als Zusätze des ersten Evangelisten ansehen. Denn wie wir schon (S. 39 f.) sagten, das Hungern und das Essen sind die an die Geschichte von David erinnernden Momente (vgl. wie Marcus V. 25 auch durch Einfügung von ὅτε χρειᾶν ἔσχε nachträglich noch das Hungern betont, woraus man nicht auf grössere Ursprünglichkeit des Marcus in V. 23 zu schliessen braucht), und dies beides giebt Matthäus auch in seiner Fassung an. ἐσθίειν ist überdies durch Lukas (ῥσθιον) als aus der Quelle stammend gesichert. ὁδὸν ποιεῖν ist wahrscheinlich ein Latinismus des Marcus, und von ihm rührt wohl erst diese Construction mit nachfolgendem Partic. statt des einfachen τίλλειν her. Ob τοὺς στάχνας das echtere ist oder στάχνας, lässt sich nicht entscheiden.

Aus dem folgenden Vers heben wir hervor, dass ἔλεγον von Marcus statt εἶπαν eingesetzt worden ist. Schwierig ist die Frage nach ἰδόντες, das allerdings Matthäus häufiger hat als Marcus und das sowohl vom ersten wie vom zweiten Evangelisten an einzelnen Stellen selbständig gesetzt worden ist. Passend steht es hier unzweifelhaft; ich möchte aber doch mit meinem Urtheil zurückhalten. ἰδοὺ ist durch ἴδε des Marcus als aus der Quelle stammend gesichert. Ob der Vorwurf der Pharisäer in der Quelle mit τί und nachfolgender Frage gegeben war oder in der Form einer einfachen Hinweisung, wobei die Worte οἱ μαθηταί σου nothwendig sind, entscheide auch ich nicht, ebenso wenig, ob Matthäus ποιεῖν — bei Lukas ist ποιεῖν zu tilgen — vorgefunden oder erst zugesetzt hat, obwohl ich namentlich hinsichtlich des ersten Punktes eher nach der Seite des Matthäus hinneige. Möglicherweise ist die Stellung des τοῖς σάββασιν bei Lukas V. 2 eine Bestätigung, dass diese Zeitbestimmung am Schluss des Satzes stand; möglicherweise aber hat Lukas auch den Marcustext glatter gestaltet. Ich nehme aber an, die Anwendung der Praep. ἐν und die Singularform σαββάτω (vgl. 24, 20, wo μηδὲ σαββάτω sicher in der Quelle stand), weisen

nicht auf eine Aenderung des ersten Evangelisten hin, wenn derselbe, wie Weiss und Holtzmann annehmen, V. 5 τοῖς σάββασιν hinzugefügt hat. Es hätte ihm dann hier diese Wendung auch näher gelegen. Ich halte also den Text des Matthäus in diesem Punkte für den echten.

V. 25 schliesst Marcus wieder wie V. 24 mit καί statt Matth. δέ an. αὐτός bei Marcus ist nicht sicher bezeugt. Behält man es aber im Text, so legt natürlich Marcus kein Gewicht in dem Sinne darauf, wie Weiss will, sondern der Evangelist setzt es ebenso harmlos wie 8, 29 und 14, 15 erst selbst ein. In ἔλεγον haben wir eine Correctur von Marcus. Wegen des οὐδέποτε gegenüber οὐκ findet eine genaue Auseinandersetzung zwischen Holtzmann und Weiss statt (Jahrb. a. a. O. S. 347 und S. 592). In οὐδέ des Lukas wie in οὐδέποτε des Marcus liegt eine Verstärkung des οὐκ, beide Fassungsweisen sind also wohl secundär. χρεῖαν ἔσχεν καί betrachten auch Weiss und Holtzmann als Zusatz des Marcus. Ebenso hat Marcus αὐτός nach ἐπείρασεν eingeschoben, und er hat jedenfalls doch den Text der Quelle, wie ihn Matthäus repräsentirt, so verstanden, dass καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ auf ἐπείρασεν, nicht auf ἐποίησεν geht (gegen Weiss Marc. S. 102, Matth. S. 310 und Meyer).

Ob πῶς Zusatz des Matthäus ist, entscheiden wir nicht. Es ist nur zu beachten, dass der ganze übrige V. 4, nach meiner Ansicht wenigstens, durchaus den echten Text enthält. Weiss hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht (Marcusev. S. 103), dass beim zweiten Evangelisten David mehr hervortritt (ἔφαγεν, ἔδωκεν) als beim ersten. Damit ist aber zugleich die Schuld Davids mehr in den Vordergrund gerückt gegenüber der seiner Begleiter (bem. auch die Stellung des Satzes καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν am Schluss des Verses), und das ist nicht die ursprüngliche Absicht des Beispiels. Auf die Rechtfertigung der Jünger kommt's an, wie dies auch bei Matthäus ganz richtig durchklingt (ἔφαγον und ὁ οὐκ ἐξὸν ἦν . . . τοῖς μετ' αὐτοῦ). Matthäus hat nicht in der von Holtzmann (S. 348) angegebenen Weise gekürzt, sondern die thatsächlich vorhandenen Härten der Structur stammen aus der Quelle, die

vielmehr Marcus bearbeitet. Denn οὕς οὐκ ἔξῃστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς ist eine erklärende Notiz, wie er sie liebt, die auch die in den folgenden Worten liegenden Veränderungen der Quelle hervorgerufen hat. Im Einzelnen könnte man, da Lukas V. 4 wie Matthäus V. 4 τοῖς μετ' αὐτοῦ haben, die Form der Quelle gegenüber σὺν αὐτῷ des Marcus bestätigt finden. Aber es ist auch möglich, dass bei Lukas die Erinnerung an οἱ μετ' αὐτοῦ V. 3 mitwirkt. Bestimmt halte ich μόνοις (vgl. Luk. V. 4 μόνους) als aus der Quelle herrührend. Ich betrachte auch φαγεῖν, das Marcus und Lukas durch Abänderung des ὅ in οὕς passender gemacht haben, als ursprünglich. ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως ist eine einfache historische Notiz, die Marcus zu dem Quellenbericht hinzugesetzt hat. γάρ V. 8 ist erst durch Matthäus hinzugekommen; über die Aenderungen, die Marcus mit V. 28 vorgenommen hat, ist schon gesprochen worden.

Wir kommen jetzt zum Text des Lukas. Wir legen auch bei dieser Erzählung die von Weiss gebotene Fassung zu Grunde. Nur ist nach meiner Ansicht V. 3 mit Tischendorf zu lesen καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς und dann ὅτε mit den ältesten Codd. V. 5 ist ὅτι doch wohl echt; im folgenden ist nachher aber, wie bei Marcus, zu lesen καὶ τοῦ σαββάτου nach ἀνθρώπων, trotzdem in beiden Fällen B entgegensteht. Zu V. 5 giebt Weiss im Commentar zu Marcus und Lukas (6. Aufl. S. 345) keine kritische Notiz.

Erinnerungen an die Quelle sind vielleicht in V. 2 die Stellung des τοῖς σάββασιν, V. 3 οὐδέ<sup>1)</sup> und das μετὰ V. 4. Bestimmter weisen auf die Quelle hin ἥσθιον V. 1, die Weglassung des χρεῖαν ἔσχεν V. 3 und der Worte ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως und V. 4 μόνους, sowie die Stellung der Worte εἰ μὴ μόνους τοὺς ἱερεῖς am Schluss des Verses.

Die Abweichungen des Lukas sind nun folgende. Er behält V. 1 die Infinitivconstruction nach ἐγένετο bei, mit Nachstellung des Subjects, conformirt aber das Verbum nach der Präposition (διὰ). In der Zeitbestimmung setzt er den Singular ein (σαββάτῳ). Vor σπορίμων lässt er den Artikel

1) Auf εἶπον V. 2 und εἶπεν V. 3 kann man kein Gewicht legen.

aus. Die Construction mit ἤρξαντο nimmt er nicht auf, sondern schreibt das Verb. fin. (ἐτιλλον) und stellt wieder das Prädicat vor das Subject. ἤσθιον ist dementsprechend auch verb. fin. geworden, und er beschreibt mit ψώχοντες ταῖς χερσίν, wie sie die Aehren zubereiteten. V. 2 wird wie V. 1 mit δέ statt καί eingeleitet. Es sind bei ihm einige der Pharisäer geworden (statt οἱ Φαρισαῖοι), die mit ihm reden. εἶπον steht ohne Angabe der angeredeten Personen. ἴδε oder ἰδοὺ lässt er weg. Im Folgenden werden die Jünger direct angeredet. τοῖς σάββασιν hat er aus Marcus, nur am Ende des Verses. V. 3 knüpft er, und zwar nach Marcus, mit καί an, gestaltet aber freier, indem er ἀποκριθεῖς zufügt, wieder statt des Dativs nach εἶπεν den Acc. nach πρὸς setzt und das Subject hervorhebt, jedenfalls, weil Jesus selbst auf die an die Jünger gerichtete Frage antwortet (vgl. 5, 31). οὐδέ rührt gleichfalls von ihm her, wie die Wendung τοῦτο—ὁ. V. 4 haben wir bis auf die Zusetzung des λαβὼν erst in der zweiten Hälfte Abweichungen von dem Text des Marcus oder der Quelle. Dieselben sind aus der Combination des Marcustextes mit dem der Quelle entstanden. Lukas nimmt den Satz mit ἔδωκεν herauf, wodurch die Jünger wieder etwas mehr hervortreten, lässt dabei καί und οὖσιν weg und schreibt μετὰ c. gen. statt σύν c. dat. μόνους stellt er vor das Substantivum. V. 5 die Eingangsworte hat er aus Marcus V. 27 herübergangenommen, auch den Spruch Marcus V. 28, nur leitet er ihn mit ὅτι recit. ein.

V. 1 ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων καὶ ἐτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τοὺς στάχνας καὶ ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν. 2 τινὲς δὲ τῶν Φαρισαίων εἶπον· τί ποιεῖτε ὃ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν; 3 καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυὶδ, ὅτε ἐπεινάσεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; 4 εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως λαβὼν ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μετ' αὐτοῦ, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ μόνους τοὺς ἱερεῖς; 5 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι κίριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.



**VIII. Die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand.**

Matth. 12, 9—14. Marc. 3, 1—6. Luk. 6, 6—11.

Die Erzählung von der Sabbathheilung bietet nicht so viel schwer zu entscheidende Fragen, als die vorige Geschichte. Aber zu einem Problem, welches innerhalb der Evangelienkritik nicht ohne Bedeutung ist, gilt es auch hier Stellung zu nehmen. Es ist eine bekannte Thatsache, dass der Bericht bei Matthäus dem des Marcus nicht ganz parallel geht, sondern dass sich bei ihm die Benutzung der andern, der Redenquelle, deutlich nachweisen lässt. Es entsteht daher die Frage, ob in der Redenquelle, aus der Matthäus Material in die Geschichte verflochten hat, schon eine förmliche Heilung berichtet war, wie sich ja die von Matthäus verwendeten Sprüche bei Lukas (14, 1—6) in einer im Zusammenhang seiner Redenquelle stehenden vollständigen Heilungsgeschichte finden, oder aber, ob die Sprüche von Matthäus als lose überliefertes Gut in der Redenquelle vorgefunden worden sind und erst später zum Kernpunkt einer ausgeprägten Geschichte wurden. Ich brauche mich dabei nicht näher darauf einzulassen, dass Weiss aus der verschiedenfachen Berührung dieser Erzählung mit der Heilung des Wassersüchtigen bei Lukas Einheit der Quelle für beide Geschichten folgert. Beyschlag (Stud. und Krit. 1881 S. 592) hat ganz Recht, wenn er sagt, dass bei solchem Thatbestand der Schluss auf Verschiedenheit der Quellen viel näher liegt.

Wir beginnen damit, dass wir die Spuren, die in der Matthäuserzählung auf die Redenquelle hindeuten, zusammenstellen. Weiss (Stud. und Krit. 1861 S. 77) rechnet dazu schon V. 9 *αὐτῶν* und Holtzmann (synopt. Ev. S. 186) folgt ihm darin. Mit Grund ist aber Weiss (Matth. S. 313 Anm.) selbst von seiner Ansicht zurückgekommen. Er sagt jetzt selbst, da Luk. 14, 1 ganz von der Hand des Evangelisten herrühre, müsse man annehmen, dass derselbe in der Redenquelle keine Inscenirung vorgefunden habe, also nach der Quelle die Geschichte nicht in der Synagoge gespielt habe. Der Beweis, dass aus *αὐτῶν* nicht auf eine Quelle geschlossen

werden darf, lässt sich von andrer Seite her unterstützen. Matthäus liebt es nämlich, hinter *συναγωγή* einen gen. subject. folgen zu lassen. Vgl. 4, 23; 9, 35; 10, 17; 13, 54; 23, 34. *ἰδοὺ* ist kein Anzeichen der Redenquelle. Matthäus setzt es häufig auch selbständig. Wenn er aber V. 10 die Pharisäer fragen lässt, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen, damit sie ihn anklagen könnten, so ist deutlich, wie er die Erzählung der beiden Quellen zusammenarbeitet. Das Auflauern der Pharisäer bei Marcus ist bei ihm zur vollen Frage geworden, und zwar durch den Text der Redenquelle, der zufolge nur Jesus fragt. Der Schlusssatz *ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ* ist ganz aus der Marcusquelle, aus welcher auch noch das *εἰ* stammt; vielleicht auch *τοῖς σάββασιν*. Ich möchte nur hervorheben, dass es mir nicht berechtigt erscheint, aus dem Gebrauch der Singular- oder Pluralform (*τῷ σαββάτῳ* oder *τοῖς σάββασιν*) einen Schluss auf die Quelle zu ziehen. Bei Matthäus ist durch 12, 2 und 24, 20 die Singularform als auch zum Sprachcharakter von A gehörig gesichert. Aus Lukas kann hinsichtlich des Singulars nichts geschlossen werden; denn er schreibt (*ἐν*) *σαββάτῳ* auch selbständig, z. B. 6, 1. 6. 7. 9. Von dem Abschnitt 14, 1—7 sehe ich jetzt ab. (*ἐν*) *τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* (*τῶν σαββάτων*) setzt er auch wahrscheinlich erst selbst ein 4, 16; vgl. auch 13, 14. 16.

V. 11 des Matthäus halte ich mit Weiss gegenüber Holtzmann in seiner Textform für ursprünglicher als Luk. 14, 5. Die Construction ist bei Lukas etwas gefügiger als bei Matthäus. Sie erinnert beim ersten Evangelisten an 7, 9, einen Vers, der derselben Quelle angehört. Er hat wohl hier an dieser Construction nichts geändert. Betreffs des *νὸς ἢ βοῦς*<sup>1)</sup> könnte man schwanken, zwar nicht aus dem Grund, weil das Schaf das gewöhnliche Thier der Parabeln sei (Holtzmann mit Ewald), sondern wegen der eigenartigen Zusammenstellung. Es ist aber eine sehr hübsche Bemerkung.

1) So feinsinnig die Conjectur *ὄvis* statt *νὸς* ist, die auch Lachmann empfiehlt (vgl. Weiss, krit.-exeg. Handb. über die Ev. des Marcus und Lukas S. 466), so scheitert sie doch daran, dass *ὄvis* im N. T. nie vorkommt.

kung von Weiss, dass er (Matth. S. 315 Anm.) sagt, das *νίος* sei aus V. 12 vorweg genommen. Es ist auch sehr leicht möglich, dass Lukas in der Erinnerung an 13, 15 auch hier *βοῦς* einsetzt. Das *πρόβατον ἐν* hebt treffend den Werth des Besitzes hervor. Nun könnte man aber auch sagen, bei der Wendung *ἐμπέσῃ εἰς βόθυνον* habe dem Matthäus schon 15, 14 = Luk. 6, 39 vorgeschwebt. Aber *πεσεῖται* des Lukas bestätigt das Verbum des Matthäus, und in *φρέαρ* liegt eine Steigerung (vgl. *ἐνθάδεως*) gegenüber *βόθυνον*, so dass ein *periculum vitae* vorliegt. *φρέαρ*, das Lukas allein von den Synoptikern und nur hier hat, kann leicht eine Reminiscenz an LXX sein (vgl. Holtzmann S. 334), wo das Wort verschiedenfach vorkommt (1 Sam. 19, 22. Jer. 41, 7. 9). Zu *οὐχί* vergleicht Weiss passend Matth. 5, 46 f. *ἀνασπᾶω* kommt im ganzen neuen Testament nur hier und AA. 11, 10 vor, wo Petrus vor der Gemeinde über die Bekehrung des Cornelius berichtet. *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* eignet auch, wie wir sahen, dem Sprachgebrauch des Lukas. *πόσῳ* V. 12 ist jedoch aus der Quelle. Vgl. Matth. 7, 11; 10, 28. Zu *διαφέρει* vgl. 6, 26 = Luk. 12, 24; 10, 31 = Luk. 12, 7. Der Schluss von V. 12 von *ὥστε* an setzt Marc. V. 4 voraus.

Also sicher standen in der Quelle Luk. V. 3<sup>b</sup> und 5. An sich betrachtet, ist es aber möglich, dass dieselben schon in der Quelle, die Lukas bearbeitete, in die vorliegende vollständige Heilungsgeschichte, wie sie Lukas erzählt, verwebt waren, also vielleicht auch schon dem Matthäus in seiner Redenquelle eine ganze Heilungsgeschichte vorlag. Aber bei eingehender Untersuchung ergeben sich gegen eine solche Annahme schwere Bedenken. In der ganzen Lukasgeschichte haben wir den Sprachcharakter des dritten Evangelisten. Ich gebe die Belege.

V. 1 *καὶ ἐγένετο* mit folgendem Infin. ist eine bekannte lukanische Construction, die wir auch schon zweimal (5, 12; 6, 1) hatten. Zu *ἐλθεῖν εἰς οἶκον* vgl. 7, 36. Die Salbungsgeschichte verlegt auch erst Lukas in das Haus eines Pharisäers. Denn 7, 36 steht und fällt gemeinsam mit 11, 37, einem Vers, den auch Weiss (Meyers Handb. üb. die Ev.

des Marcus und Lukas S. 429) dem kanonischen Lukas zuweist und den ich auch mit V. 38 nur als eine Einleitung erst des Evangelisten zu der folgenden Rede ansehen kann. Wenn Luk. 14, 1 der Vorgang in das Haus eines Pharisäers verlegt wird, so ist es dieselbe Kategorie von Einkleidung, wie 7, 36 und 11, 37, Erzählungen oder Reden, in denen ein Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern zu Tage tritt, direct in einem Hause derselben geschehen sein zu lassen. Auch *τινὸς τῶν ἀρχόντων* stammt aus der Feder des Lukas. Denn die Frage 18, 18 hat er erst einem *ἄρχων* in den Mund gelegt; 23, 13 sind die *ἀρχιερεῖς* mit *ἄρχοντες* in einer Erweiterung der Erzählung durch Lukas verbunden. Aehnlich ist 24, 20 in der Erzählung von dem Gang nach Emmaus. 23, 35 hat er mit *ἄρχοντες* auch den synoptischen Text geändert. *σαββάτω* schreibt er, wie wir sahen, auch sonst unabhängig. *φαγεῖν ἄρτον* ist ein Hebraismus, der zwar auch Matth. 15, 2 und Marc. 3, 20 vorkommt; aber da er V. 15 wahrscheinlich auch erst vom Evangelisten eingesetzt worden ist und eben ein Hebraismus ist, kann der Ausdruck leicht dem Lukas in der Umgebung von anderem ihm gehörenden Sprachgut zugewiesen werden. *αὐτοί* steht wie 2, 50; 24, 14. 52 und bestimmt von Lukas 9, 36; 18, 34; 22, 23. Ueber die Worte *καὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν* lässt sich keine klare Entscheidung fällen. Dieselbe hängt damit zusammen, ob Lukas die Aehnlichkeit dieser Heilung mit der Cap. 6 erzählten gefühlt oder erkannt hat, was natürlich nicht nachgewiesen werden kann. Jedenfalls aber ist die Construction *ἦσαν* c. part. sein Eigenthum (Holtzmann S. 306). Und es ist auch zu bedenken, dass er 20, 20 *παρατηρήσαντες* unabhängig schreibt.

Die ganze Ausdrucksweise *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν . . . καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις* ist verwandt mit 5, 12; 8, 40 f.; 9, 37; 24, 4, alles Stellen, die erst Lukas bearbeitet hat. Ich verweise auch auf 2, 25. Aus *ἰδοὺ* darf wieder nichts gefolgert werden; ebensowenig etwas aus *ἐμπροσθεν*. Denn so berechtigt die Bemerkung Weiss' (Matth. S. 313) ist, dass *ἐμπροσθεν* im Matthäus der Redenquelle eigne, muss doch für Lukas anerkannt werden, dass er es auch



selbständig setzt 5, 19. V. 3 die Wendung ἀποκριθεὶς . . . εἶπεν πρὸς . . . λέγων ist aus dem Lukasevangelium nicht weiter zu belegen. Aber ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς mit ähnlicher Anwendung des ἀποκριθεὶς wie hier findet sich von Lukas' Hand 5, 22. 31. Ueberhaupt schreibt Lukas auch selbst ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς 5, 31; 6, 3; vgl. auch 24, 18. Zu εἶπεν πρὸς . . . λέγων ist auf 20, 2 zu verweisen, wo Lukas den Text V. 1 so umgestaltet hat, dass das λέγοντες gegenüber Matth. 21, 23 auch von ihm herrühren kann. Wenn aber 14, 7 erst von Lukas stammt, was ich bestimmt annehme, da die Rede V. 8—11 durch den Vers ganz äusserlich und unwahrscheinlich als bei einer hier gemachten Beobachtung gesprochen erscheint, und wenn das Gleichniss 5, 36 erst bestimmt von Lukas so eingeleitet worden ist, so glaube ich, hat er auch 15, 3 erst selbst geschrieben, vielleicht auch 12, 16. Also können wir auch 14, 3 die Wendung auf die Rechnung des Lukas setzen. V. 5 schreibt er auch πρὸς αὐτοὺς εἶπεν. Zu νομικοὺς ist zu bemerken, dass schon an und für sich der Schluss näher läge, den Ausdruck als einen dem Lukas gehörigen zu bezeichnen, wenn ihn Matthäus nur 22, 35, Lukas dagegen sechsmal hat, und nicht wie Weiss (Matth. S. 24 und öfters) will, zu statuiren, dass Lukas darin den Ausdruck der Quelle erhalten habe. Leider lässt sich an allen den Stellen, wo Lukas das Wort hat (7, 30; 10, 25; 11, 45. 46. 52) kein sicheres Resultat erzielen. Es kommt uns nur glücklicherweise Luk. 5, 17 zu Hülfe, wo die νομοδιδάσκαλοι, die sicher erst von Lukas eingesetzt worden sind, nichts anderes bedeuten können als eben auch γραμματεῖς. ἡσυχάσαν hat von allen Synoptikern nur Lukas hier und 23, 56, in einem von seiner Hand herrührenden Zusatz. Auch in Act. kommt das Wort zweimal vor. ἐπιλαβόμενος V. 4 ist ebenfalls lukanisch. Der kanonische Bearbeiter schreibt 9, 47 ἐπιλαβόμενος; 20, 20 ἐπιλάβονται; 20, 26 ἐπιλαβέσθαι; 23, 26 ἐπιλαβόμενοι. Das Verbum ἰᾶσθαι kommt auf die Rechnung des Bearbeiters 5, 17; 6, 17. 19; 8, 47; 9, 2. 11. 42; 22, 51; wahrscheinlich auch 17, 17. ἀπολύειν ist erst von Lukas ganz ähnlich wie hier auch 8, 38 gebraucht. Ueber V. 5 haben

wir schon gesprochen. V. 6 ἰσχύειν mit folgendem Infin. in der Bedeutung „können, vermögen“, schreibt Lukas selbständig 6, 48; 8, 43; 20, 26. Wegen ἀνταποκριθῆναι ist zu beachten die von Zeller (Apostelgesch. S. 391), Lekebusch (Zweck und Compos. der Apostelgesch. S. 74), Holtzmann (S. 316) hervorgehobene Vorliebe des Lukas für verba composita.

Nach dieser ganzen Darlegung muss zugegeben werden, dass Lukas die Geschichte, wenn er sie schon in seiner Quelle vorfand, so umgestaltet hat, dass die ursprüngliche Form nicht mehr zu erkennen ist. Wir sind aber auch, an sich betrachtet, berechtigt zu der Annahme, dass erst der kanonische Lukas die Sprüche V. 3 und 5, die er, auf eine Sabbathheilung passend, in seiner Redenquelle vorfand, mit der ihm vielleicht aus der Tradition bekannten Angabe, dass Jesus an einem Sabbath einen Wassersüchtigen unter Anfeindung durch die Pharisäer geheilt habe, zu der hier vorliegenden Geschichte verarbeitet hat. Darüber, welche von beiden Möglichkeiten vorzuziehen sei, geben wir jetzt unser Urtheil noch nicht ab, sondern erst, wenn sich mehr Proben von der Arbeitsmethode des Lukas ergeben haben.

Die Verschiedenheiten des Matthäus- und Marcustextes in den parallelen Partien sind diese. Beide Evangelisten schliessen die Geschichte in ihrer Art an. Matthäus mit μεταβὰς ἐκεῖθεν, wie auch 15, 29, und Marcus mit πάλιν, mit dem er, πάλιν mit verschiedenen Nuancen der Bedeutung gebrauchend, gern Neues anknüpft, wie 2, 1. 13; 4, 1; 5, 21; 7, 14. 31; 8, 1 u. s. w. Bei ihm ist allerdings ein zeitlicher Zusammenhang mit der vorigen Geschichte nicht vorausgesetzt, sie ist nur aus einem sachlichen Grund ange reiht, wohl aber bei Matthäus. Ob εἰς ἡλθεν oder ἦλθεν in der Quelle stand, ist nicht mehr mit Sicherheit zu entscheiden, denn die Construction εἰσερχεσθαι εἰς haben ja beide Evangelisten. Marcus wendet sie nur, wie auch Weiss anerkennt, 1, 45; 5, 12. 13 selbständig an; dann auch 8, 26. αὐτῶν ist Zusatz des Matthäus zu συναγωγῇ.<sup>1)</sup> Auch ob

1) Bei Marcus ist doch wohl gegen α B τῇν vor συναγωγῇ zu lesen.

ἰδοὺ aus der Quelle entlehnt ist, lässt sich nicht mehr genau ermitteln. Ich neige freilich auch hier eher nach der Seite des Matthäus hin. Eine vollständig analoge Wendung haben wir beim ersten Evangelisten nicht. Aber 3, 17 und 17, 5, wo auch ein Prädikat neben ἰδοὺ nicht dasteht, sagt Weiss, das ἰδοὺ sei von Marcus durch ἐγένετο ersetzt worden. Er wird uns daher die Möglichkeit zugeben, dass Marcus hier ἦν statt ἰδοὺ schreiben konnte, wenn er, wie wir annehmen, die Stelle in derselben Quelle las, wie die beiden andern. Dann hätte er auch ἐκεῖ zugesetzt. Die folgenden Worte hat aber jedenfalls erst der zweite Evangelist in die von Matthäus und der Quelle abweichende Form gebracht. Denn ξηράν kennt Lukas auch aus der Quelle. V. 12. Matthäus lässt im zweiten Theile des Verses mit Benutzung von V. 4 des Marcus Jesum selbst die Schlussfolgerung ziehen. Dabei entsteht das Unpassende, dass das Recht-handeln entweder nicht mehr als ein auf Menschen bezügliches erscheint oder aber von den gegebenen Beispielen so losgelöst wird, als wenn es etwas Anderes, Höheres und jenes Rechthandeln gegen Thiere noch kein wirkliches καλῶς ποιεῖν wäre (Wilke S. 461 und Holtzmann S. 186). Das Verstummen der Gegner lässt Matthäus auch weg, weil bei ihm ja denselben keine Alternative gestellt ist, auf die zu antworten für sie bedenklich wäre. Dann fehlt auch Marc. V. 5<sup>a</sup>, und nach dieser Auslassung knüpft er V. 13 mit seinem τότε an. σοὺ ist aus der Quelle, wie sich aus Luk. V. 10 ergibt. Die Worte ἐγὼς ὡς ἡ ἄλλη halte ich gleichfalls für eine Erweiterung des Matthäus.

In V. 14 ist es sehr Streitig, ob die Angabe des Marcus, dass sich die Pharisäer mit den Herodianern in Verbindung gesetzt hätten, um einen Anschlag auf Jesu Leben zu machen, die der Quelle ist, oder ob nicht nach derselben nur die Pharisäer solche Rathschläge ergriffen. Fassen wir bloss unsere Stelle ins Auge, so spricht gegen Marcus, dass der erste wie der dritte Evangelist hier von den Herodianern nichts wissen. Lukas hat zwar den Vers ganz umgestaltet, aber trotzdem liegt es für mich nahe zu vermuthen, dass er in A nichts von den Herodianern las. Er setzt αὐτοί nach-

drücklich an die Spitze des Verses. Ueberhaupt aber haben wir schon an einer Reihe von Stellen gefunden, wie Lukas Zusätze des Marcus zum Text der Quelle weglässt und mit dieser geht (z. B. Marc. 1, 29 = Luk. 4, 38; Marc. 1, 41 = Luk. 5, 13; Marc. 1, 43 fehlt bei Lukas; Marc. 2, 13 = Luk. 5, 27; Marc. 2, 16 = Luk. 5, 30; Marc. 2, 18 = Luk. 5, 33; Marc. 2, 19 = Luk. 5, 34; Marc. 2, 25 = Luk. 6, 3; Marc. 2, 26 = Luk. 6, 4). Doch damit ist nicht genug. Es sprechen auch andere Gründe dafür, dass die Worte *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν* ein secundärer Zusatz sind<sup>1)</sup>. Ich glaube mit Keim, dass die Herodianer die Partei derjenigen waren, welche den Wiederaufbau des herodianischen Reiches an der Stelle des römischen Provinzialismus erstrebten. Nicht ganz einverstanden bin ich mit seiner Ansicht (Schenkel's Bibellex. III S. 63 f.), dass die Partei in Galiläa nicht ihren Sitz hätte haben können, sondern nur in Jerusalem. Mögen sie immerhin gerade in Jerusalem stark und einflussreich gewesen sein, so hindert doch nichts, Anhänger derselben, da sie die Einigung des ganzen jüdischen Landes im Auge hatten, auch in Galiläa zu denken, noch dazu da dort ein Glied der herodianischen Familie herrschte. Aber es ist unwahrscheinlich, dass Anhänger der herodianischen Partei sich schon eine ganze Zeit früher auf einen Anschlag gegen das Leben Jesu sollten eingelassen haben, als der Name und Ruf des neuen Propheten bis zu Herodes und seinem Hofe drang (Matth. 14, 1 ff., Marc. 6, 14 ff.). In der Quelle hat der Abschnitt schon in dem von Marcus angegebenen Zusammenhang gestanden. Hat die Erzählung mit diesem Abschluss aber wirklich hier ihre geschichtliche Stellung, so kann auch von einem förmlichen Anschlag selbst der Pharisäer noch nicht die Rede sein, sondern nur von einer verschärften Feindschaft und von einem Plane, im gegebenen Augenblick gegen ihn vorzugehen, und dann ist Marcus erst recht der steigende.

1) Jahrb. 1886 S. 513 habe ich bei der Besprechung der Worte Marc. 2, 18 *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων* Matth. 22, 16 übersehen. Die dort getroffene Entscheidung wird freilich durch diesen Irrthum nicht beeinträchtigt.



Das *ἐνθὺς* ist von Marcus. Vgl. 1, 43; 2, 8. 12. Nun liest Weiss mit Klostermann nach B L *ἐδίδουν* und erklärt (krit.-exeg. Handbuch S. 45 f.): „Das Imp. deutet an, dass nicht eine einzelne Berathschlagung erzählt, sondern beschrieben werden soll, wie solche Berathungen, die wir uns von nun an fortgesetzt denken sollen, die sofortige Folge des letzten Vorfalles waren. Daher wohl besser *ἐδίδουν* zu lesen, damit man an solchen Rath denke, wie man ihn in Gemeinschaft mit den Herodianern einander gab, um den vermeintlich überführten Gesetzesfrevler zu vernichten.“ Hier ist wieder ein Punkt, wo mir das Verständniss für die Weiss'sche Auslegung fehlt. Nach meiner Auffassung ist es ganz unmöglich, sich von nun an fortgesetzte Berathungen der Pharisäer zu denken, wie sie wohl Jesum tödten könnten, geschweige denn Berathungen in Gemeinschaft mit den Herodianern. Von allem andern abgesehen erwäge man nur, ob *ἐξεληθόντες* und *ἐνθὺς* auf eine Wiederholung schliessen lassen. Das *ἐδίδουν*, das Weiss liest, hat ihn, wie aus seiner Erklärung ersichtlich ist, auch mit zu der sonderbaren Annahme geführt, obwohl er Marcusev. S. 106 nur sagt, dass diese Lesart als die schwerere bevorzugt werden müsse. Ich bin aber der Meinung, dass wir bei der Schwankung der meisten codd. zwischen *ἐποίουν*, *ποιοῦντες* *ἐποίησαν* doch *ἐποίουν* lesen müssen. Vielleicht ist das die Form der Quelle. Aus 15, 1 darf man keine Folgerung ziehen; was Weiss (Marc. S. 483) zur Vertheidigung der Lesart *ἐτοιμάσαντες* ausführt, scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein. Jedenfalls darf man bedenklich sein, *ἔλαβεν* als das Echtere anzusehen, denn 27, 7 und 28, 12 schreibt Matthäus *συμβούλιον ἔλαβον* selbständig, beidemale in Stellen, die er wohl zugesetzt hat, da 27, 3—10 und 28, 11—15 den Zusammenhang unterbrechen.

Die Spuren der Einwirkung der Erzählungsquelle auf die Darstellung des Lukas sind hier weder deutlich noch erheblich an Zahl. V. 6 erinnert *ξηρά* an dieselbe, V. 10 vielleicht *σοῦ*, das Lukas dann umgestellt hat, V. 11 die Auslassung des *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν*, vielleicht auch, wie

wir gleich sehen werden, die Weglassung der Worte μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν.

Im Einzelnen hat Lukas folgendermassen den Text des Marcus abgeändert. Er beginnt mit seiner beliebten Construction ἐγένετο mit acc. c. inf. Dann sagt er ausdrücklich, dass es ein anderer Sabbath war, an dem dies geschehen und setzt bei der Angabe ἐν mit dem Singular. καὶ διδάσκειν setzt er auch zu. ἐκεῖ stellt er nach ἄνθρωπος. Hierauf fügt er hinzu, dass die rechte Hand die kranke war und setzt die Construction in der angefangenen Weise (καί . . . ἦν) fort, nicht mit dem Part. ἔχων. V. 7 in παρετηροῦντο schreibt er statt des Act. das Med.; die Auflauernenden bezeichnet er bestimmt als οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, dann schreibt er wieder ἐν τῷ σαββάτῳ. In dem Präs. θεραπεύει statt des Fut. und der Auslassung des αὐτόν liegt eine Verallgemeinerung dahin, dass sie beobachten, ob er die Weise hat, am Sabbath zu heilen (Weiss). Die Aenderung εὐρωσιν κατηγορεῖν statt κατηγορήσωσιν fällt ihm auch zu. Vgl. 4, 17; 5, 19; 7, 10; 8, 35. V. 8. Mit einer ähnlichen Bildung, wie 5, 22 (ἴδου statt ἐπιγνοίς, bem. auch das vorangestellte αὐτός) giebt er die Begründung zum folgenden Befehl an den Kranken. εἶπεν δέ ist auch von Lukas, ebenso die Substituierung von τῷ ἀνδρί für τῷ ἀνθρώπῳ (Vgl. 5, 12). Auch in den darauf sich anschliessenden Worten hat er umgestaltet. Den Befehl erweitert er durch καὶ στήθι und giebt mit einer ihm wieder geläufigen Wendung durch καὶ ἀναστάς ἔστη den Vollzug des Befehls deutlich an. V. 9 beginnt mit der ganz lukanischen Wendung εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς. Auch das Subject ὁ Ἰησοῦς nennt er. Ausserdem fügt er, die Frage hervorhebend, die Worte ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ hinzu. ἀγαθοποιῆσαι statt ἀγαθὸν ποιῆσαι ist eine geringe Abweichung. ἀπολέσαι setzt Lukas an die Stelle von ἀποκτεῖναι ein, um dem Gedanken eine Wendung nach 9, 24; 17, 33 hin zu geben. Das Verstummen der Gegner ist bei ihm nicht erwähnt. Ebenso fehlen bei ihm die Worte μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, die vielleicht auch ein Zusatz des Marcus sind. (Vgl. das zu V. 6 des Marcus Bemerkte und dann

auch 6, 52 und 8, 17, wo wir die hierher gehörige Redewendung beidemale in Zusätzen des kanonischen Marcus haben.) *πάντας* ist eine Erweiterung von ihm. Statt *λέγει τῷ ἀνθρώπῳ* schreibt er *εἶπεν αὐτῷ*; statt *ἐξέτεινεν* zu wiederholen, setzt er ein *ὁ δὲ ἐποίησεν*. V. 11 ist von Lukas ganz neu gebildet. Er spricht hier noch nicht von Anschlägen auf das Leben Jesu, sondern lässt sie nur überlegen, was sie Jesus (Böses) zufügen könnten. Im Einzelnen stellt er wie V. 8 *αὐτοί* voran. Die Construction *πλησθῆναι* c. gen. ist ganz lukanisch. Wir hatten sie auch schon 5, 26. *ἄνοια* kommt ausser 2 Tim. 3, 9 nur hier im N. T. vor, *διαλαλεῖν* nur noch Luk. 1, 65. *τίς* c. opt. hat Lukas auch sonst, 9, 46; 22, 23; auch 15, 26. In der ganzen Geschichte knüpft Lukas zu Beginn der Verse mit *δέ* statt *καί* an, nur V. 10 hat er auch *καί*, dafür aber 10<sup>b</sup> *ὁ δέ*. Der Text ist also der:

V. 6 *ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν. καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά.* V. 7 *παρετηροῦντο δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὗρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.* V. 8 *αὐτὸς δὲ ᾗδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν· εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· ἔγειρε καὶ στήθι εἰς τὸ μέσον. καὶ ἀναστὰς ἔστη.* V. 9 *εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι.* V. 10 *καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς εἶπεν αὐτῷ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. ὁ δὲ ἐποίησεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.* V. 11 *αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.*

## IX. Jesu Verwandte.

Matth. 12, 46—50. Marc. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21.

So erfreulich es für mich sonst ist, in der Behandlung einer Geschichte bei Weiss auf die apostolische Quelle zu

stossen, weil ich dann in der Regel weniger zur Polemik gegen ihn genöthigt bin, muss ich doch hier in einer Reihe von Punkten ihm entgegentreten.

Um zuerst die Frage nach dem Text zu erledigen, scheide ich mit Weiss V. 47 des Matthäus aus. V. 48 ist aber wohl *μοῦ* und V. 49 *αὐτοῦ* mit der überwiegenden Bezeugung beizubehalten. Bei Marcus rechtfertigt uns das Fehlen des *καί* am Anfang des Verses in B nicht, dasselbe aus dem Text zu entfernen. Im Lukas sind *αὐτοῦ* V. 19 und *λεγόντων ὅτι* V. 20 zu tilgen.

Die Situation, in die die Geschichte einsetzt, ist bei allen drei Evangelisten verschieden. Matthäus bringt die Erzählung nach der Einarbeitung aus der Redenquelle 12, 25—45, Marcus nach der Beelzebulbeschuldigung, Lukas nach der Parabelrede. Es macht sich gleich eine Auseinandersetzung mit Weiss wegen des *ἔξω* (Matth. V. 46, Marc. V. 31, Luk. V. 20) nöthig. Aus diesem Worte ist nicht der Schatten eines Beweises beizubringen, dass die Erzählung in der apostolischen Quelle vorgelegen haben müsse. Bekanntlich ist in den synoptischen Erzählungen und Reden die Scenerie manchmal so wenig ausführlich angegeben, dass man öfters genöthigt ist, aus einem Wort oder einer Voraussetzung oder einer Wendung auf dieselbe zu schliessen. Betrachtet man aber die Geschichte für sich, ohne den Zusammenhang, in den sie bei den einzelnen Evangelisten gestellt ist, so muss man, wenn erzählt wird „seine Mutter und seine Brüder standen draussen“ oder sagen wir auch „ausserhalb, und als er es erfahren hatte, antwortete er“, und wenn nicht angegeben wird, auf was sich das ausserhalb bezieht, zu der Annahme kommen, nicht dass sie ausserhalb des Kreises von Volk standen, der Jesum damals umgab, sondern dass Jesus in einem Hause war und seine Angehörigen ausserhalb des Raumes standen, wo sich Jesus befand. Ich habe beide Stellen nachgeschlagen, die Weiss für sich anführt. Aus 5, 13 kann nichts weder für noch gegen genommen werden; 10, 14 trägt Jesus seinen Jüngern auf, wenn Jemand sie nicht aufnehme, so sollen sie *ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης* den Staub von



ihren Füßen schütteln. Diese Stelle unterstützt aber sicher auch nicht die Ansicht von Weiss. Unvermittelt kann nun unsere Geschichte in der Quelle nicht angeschlossen gedacht werden. Denn da berichtet wird, dass seine Mutter und seine Brüder draussen standen, so muss eine Situation, innerhalb deren dies Ausserhalbstehen zu denken sein wird, vorausgesetzt werden. Sehen wir zuerst bei Marcus zu, so ergibt sich die Annahme, dass, während Jesus zu den Schriftgelehrten sprach, seine Mutter und seine Brüder draussen angekommen waren. Da ich diese Vertheidigung Jesu gegen die Beelzebulbeschuldigung nicht als eine Einschaltung betrachte, sondern glaube, dass der Abschnitt in der Erzählungsquelle etwa diese Stellung hatte — die Gründe zu dieser Ansicht werde ich später entwickeln — kann ich mich ganz gut dabei beruhigen. Dafür, dass Marcus die Scene in einem Hause denkt, kann man sich auf 3, 19 berufen; aber auch wenn man die Zulässigkeit der Verwendung von 3, 19 in diesem Sinne leugnen würde, geht es aus V. 32 hervor. Wir haben hiernach keinen Grund bei Marcus eine Verwendung der Geschichte an nicht ursprünglichem Orte zu vermuthen.

Lukas hat dieselbe erst hinter die Parabelrede gestellt, und sie setzt bei ihm vielleicht das Herankommen von Jesu Angehörigen voraus, während er im Freien ist. Ganz muss ich es abweisen, Luk. 11, 27 in den Worten *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτόν* den ursprünglichen Eingang der Erzählung vom Kommen der Seinigen zu sehen, welchen erst Matthäus durch *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* ersetzt habe (Weiss, Marc. S. 127 Anm. Matth. S. 333 f. Anm.). Die Bemerkung Weiss' (vgl. Holtzmann, Ev. S. 453), Lukas habe, da er unsre Geschichte schon nach der Parabelrede gebracht habe, 11, 27 eine auf eine ähnliche Pointe hinauslaufende Anekdote substituirt, bleibt auf alle Fälle geistreich. Aber die Eingangswendung hat Lukas erst selbst gebildet. Sie verräth deutlich seine Hand. Die Worte *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις* sind allerdings vielleicht auch eine Ueberleitung erst des ersten Evangelisten, der damit diesen Vorgang mit dem 12, 25—45 erzählten in Verbindung bringen will, wie auch 9, 18 die ganz

ähnliche Wendung ihm zufällt. Aber doch ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass dieselben schon in A gestanden haben (Vgl. Matth. 17, 5 = Luk. 9, 34; Matth. 26, 47 = Marc. 14, 43; Luk. 22, 47). Welche von beiden Möglichkeiten vorzuziehen sei, ist schwer zu sagen. Die Scenerie beim ersten Evangelisten verräth die secundäre Einordnung. Wir haben V. 22—24 keine scharf gezeichnete Situation. Erst aus 13, 1 sieht man, dass auch Matthäus die Vorgänge in ein Haus verlegt, was V. 23 f. und V. 46 zwar nicht verbieten, aber auch gerade nicht nahelegen.

Trotz aller Bedenken liegt aber doch ein gewisses Uebergewicht nach der Annahme hin, wenigstens die Worte *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* seien ursprünglich. Denn eine Ueberleitung wird gebraucht, und der weitere Eingang der Geschichte nach der Quelle ist mit Wahrscheinlichkeit in dem Texte des Matthäus V. 46 einschliesslich des Schlusses *αὐτῷ λαλῆσαι* zu erkennen. Es geht dies hervor in erster Linie aus der Vergleichung von Matth. V. 46 und Marc. V. 31 f. V. 32 ist bei Matthäus nicht parallel, sondern sein Inhalt ist nur V. 48 durch *τῷ λέγοντι αὐτῷ* ausgedrückt. Dass die Geschichte nach dem Eingang mit *ἰδοὺ* und nicht mit *καὶ ἔρχονται* ursprünglich anschloss, sieht man aus *ἰδοὺ* V. 32 des Marcus. Bei Lukas haben wir in der Fassung keine Erinnerung an das *ἰδοὺ* (Weiss), sondern eine Umbildung des *ἔρχονται* des Marcus. *εἰστήκισαν ἔξω* ist gesichert durch *ἔξω στήκοντες* Marc. V. 31, *ἔξω* V. 32 und *εἰστήκασιν ἔξω* Lukas V. 20. *ζητοῦντες* ist ursprünglich nach *ζητοῦσιν* Marc. V. 32. Es ist auch wahrscheinlich, dass die Form der Construction des Satzes bei Matthäus die ächte ist und zwar einmal aus Luk. V. 20, wo *θέλοντες* die Participialform sicher stellt und die Perfectform das Plusquamperfectum bei Matthäus. *αὐτῷ λαλῆσαι* aber betrachte ich als ursprünglich (Vgl. Holtzmann Ev. S. 279), weil sich für mich aus diesen Worten verglichen mit *καλοῦντες αὐτόν* des Marcus und *ἰδεῖν σε θέλοντες* des Lukas als wahrscheinlich herausstellt, dass eine derartige Angabe in der Quelle stand. Wenn Lukas gegen Matthäus und Marcus abweicht,

so hat er ohne gewichtige Gründe keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit. Was den Marcus betrifft, so sind es verschiedene Gründe, die die ganze Fassung der beiden Verse nicht mehr als ursprüngliche erscheinen lassen. Das καὶ ἔρχονται, αὐτοῦ nach μήτηρ V. 31 und σοῦ nach μήτηρ V. 32, der Zusatz καὶ ἀδελφαί σου, heraufgenommen aus V. 35<sup>1)</sup>, sind stilistische Eigenthümlichkeiten des zweiten Evangelisten. Ebenso verräth seinen Erzählungstypus die Angabe, dass Jesu die Botschaft „siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern suchen dich draussen“ ausführlich berichtet, nicht wie bei Matthäus in τῷ λέγοντι αὐτῷ nur angedeutet wird. Er scheut also nicht vor der Schwerfälligkeit zurück, in fünf auf einander folgenden Versen Jesu Mutter und Brüder zu nennen. Wenn von Jesu berichtet wird „und es sass um ihn Volk“, so sehen wir einmal wie schon verschiedenfach im Marcusevangelium deutlich hervorgehoben, dass Jesum eine Volksmasse umgab, andererseits nimmt der Evangelist mit dieser Notiz vielleicht Beziehung auf die Worte des vorigen Verses ἀπέστειλαν πρὸς αὐτόν, diese aber, wie auch καλοῦντες αὐτόν, beziehen sich auf die V. 20 f. angegebene Situation. Der Zusammenhang unserer Erzählung mit diesen Versen ist vergeblich geleugnet worden; sie lassen sich nur als Einleitung zu unserer Geschichte ansehen. Ich habe die Absicht, gleich über diese Verse zusammenhängend zu handeln und begnüge mich hier damit, das Resultat vorweg zu nehmen, dass ich dieselben nicht für ursprünglich halte, sondern glaube, dass erst der Evangelist die Einleitung zum Kommen der Angehörigen Jesu vorausgeschickt hat. Da mir nun das καλοῦντες deutlicher, als wenn λαλῆσαι dastünde, darauf hinzuzeigen scheint, dass sie bei Marcus kommen, um Jesum zu greifen, kann ich die Wendung nur erst dem Marcus zuweisen.

V. 33 des Marcus ist nun αὐτοῖς λέγει auch erst Aenderung des Evangelisten. Im parallelen Texte des Matthäus

1) Die Ansicht Simons' (Hat der dritte Evangelist den kanon. Matthäus benutzt S. 47), die er dieser schon von Weiss vertretenen gegenüberstellt, kann auf Wahrscheinlichkeit keinen Anspruch machen gegenüber dem fünffachen μήτηρ und ἀδελφοί.

ist, wie Weiss mit Recht sagt, *τινές εἰσιν* eine Erweiterung des ersten Evangelisten: auch die Zusetzung des *μοῦ*. Aber im folgenden Vers bin ich wieder anderer Meinung als er. Da ich die Annahme einer Benutzung des kanonischen Marcus durch unsern Matthäus für eine nicht durchführbare Hypothese ansehe, bin ich trotz dem Fehlen des ganzen Verses bei Lukas der Ansicht, dass die beiden ersten Evangelisten ihre Angabe aus der Quelle entlehnt haben. Nur ist die Fassung des Matthäus wieder hier vorzuziehen. *Ἰδε* hat Marcus auch hier wie 2, 24 eingesetzt, aber auch in der ganzen ersten Hälfte des Verses ist seine Fassung secundär, weil sie auf die V. 32 gezeichnete Situation zurückgreift, welche auch Weiss als erst zu dem Bericht der Quelle vom Evangelisten hinzugesetzt denkt. Zu *περιβλεψάμενος* vgl. 3, 5. Dem gegenüber kann es keine entscheidende Bedeutung haben, dass Matth. 14, 31 und 26, 51 die Wendung *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* selbständig schreibt, sondern die Quelle kann ebenso gut wie Matth. 8, 3 par. auch hier den Ausdruck gehabt haben. Ueberdies liegt wieder in der Uebertragung der Beziehung des Wortes an seine Jünger zu der auf die um ihn Versammelten eine Fortbildung und Erweiterung. Ein ferneres Beweismoment gegen Marcus giebt V. 35. Durch Heranziehung von 4, 10 tritt zu Tage, dass Marcus schon hier an einen Jüngerkreis über die Zwölf hinaus denkt. Diese Beziehung rührt aber nicht aus der Quelle her, denn V. 32 war es nur noch eine einfache Volksmenge. Der Grund zu dieser Umgestaltung ist hier nicht zu untersuchen; es genügt jetzt zu sagen, dass der weitere Jüngerkreis hier unvermittelt eingeführt und nicht, wie Weiss will, bestimmt aus dem *ὄχλος* herausgehoben wird. Ich glaube mit Weiss, dass der Spruch den Sinn hat, dass die wahre Verwandtschaft mit Jesu constituiert werde durch die sittliche Wesensähnlichkeit, die sich in der gleichen Erfüllung des göttlichen Willens beweist (Marcusev. S. 134). Aber deshalb brauchte der Hinweis auf bestimmte Personen nicht zu fehlen. Denn würde man die Forderung in ihrem strengen Sinn nehmen, so würde niemand von ihm sein rechter Bruder und seine rechte



Schwester oder Mutter genannt werden können. Gerade weil er aber seine Mutter und seine Brüder und Schwestern nicht als die ihm Nächststehenden bezeichnet, muss er einen Gegensatz gegen dieselben im Auge gehabt haben. Das Thun des Willens Gottes braucht man nicht anders aufzufassen, als im Sinne der Erfüllung von Geboten wie Matth. 5, 7; 5, 44 ff. 48; 18, 35 u. a. *γάρ* bei Matthäus hat auf den Gedanken keinen Einfluss; es kann erst vom ersten Evangelisten hinzugesetzt sein, es kann auch von Marcus weggelassen sein (doch vgl. Holtzmann, Ev. S. 278). Ebenso verhält es sich mit *ὅστις* gegenüber *ὅς*. Die Wendung *τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* ist eine Abänderung des Matthäus, mit der vielleicht die Umstellung des *μοῦ* und die Differenz *αὐτός* statt *οὗτος* zusammenhängt. Doch entscheide ich über die beiden letzten Punkte ebensowenig wie über *ὅστις* und *γάρ*.

In der Erzählung des Lukas fällt auf den ersten Blick auf, dass sie kürzer ist, sowohl wie die des Matthäus als die des Marcus. Ein Anzeichen grösserer Ursprünglichkeit kann man darin nicht finden, weil, wie wir schon sagten, die Uebereinstimmung des Matthäus und Marcus hinsichtlich des Umfanges des Berichts entscheidend ist. Ueberhaupt lassen sich hier ausser dem schon erwähnten *ἐστήκασιν ἔξω* und der Participialform *θέλοντες* kaum bestimmte Spuren der Benutzung der Quelle neben dem Marcustexte aufweisen. Lukas hat also gekürzt, und der nächste Grund dazu scheint zu sein, dass er die ermüdende Wiederkehr des *ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* vermeiden wollte. Dabei klingt vielleicht noch die Fassung des Marcus oder der Quelle in der Voranstellung des Prädikats und der Mutter vor den Brüdern nach (Weiss S. 135). Ausser dieser Auslassung sind die Abänderungen des Lukas folgende: *παρεγένετο* (wie wahrscheinlich zu lesen ist) *δὲ πρὸς αὐτόν* schreibt er statt *καὶ ἔρχονται* (Vgl. 19, 16, wo *παρεγένετο* parallel ist *προσελθὼν* des Matthäus), indem er den Singular wegen des zunächst folgenden *ἡ μήτηρ* setzt. *αὐτοῦ* hinter *μήτηρ* lässt er gegen Marcus weg, wie es auch die Quelle nicht kannte. Mit dem Satz *καὶ οἶκ' ἰδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον* drückt

er V. 31<sup>b</sup> und 32<sup>a</sup> des Marcus ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach kürzer aus, holt aber mit ἀπηγγέλη das ἀπέστειλαν V. 31 und λέγουσι V. 32 deutlich nach. In der Botschaft, die er nach Marcus bestimmt angiebt, in deren Fassung aber die Quelle auch bei ihm noch nachklingt, muss er naturgemäss jetzt das Perfectum setzen. ἰδεῖν σε θέλοντες ist auch eine Abänderung von ihm. V. 21 schreibt er wieder ὁ δέ statt καί und sein beliebtes εἶπεν πρὸς αὐτούς statt Marcus αὐτοῖς λέγει. In der Antwort lässt er, wenn wir von dem Zusatz μοῦ nach ἀδελφοί und der Weglassung καὶ ἀδελφί absehen, Jesum abweichend von seinen beiden Quellen sagen, dass Mutter und Brüder ihm sind „diese, welche das Wort Gottes hören und thun“. Diese Wendung weist nicht nur auf die eben gebrachte Deutung der Parabel vom Säemann (8, 11. 14) zurück (Weiss), sondern sie eröffnet uns auch den Gesichtspunkt, durch welchen bewogen Lukas mit der Erzählung die Umstellung vorgenommen hat<sup>1)</sup>. Er lässt Jesum sagen, seine wahre Mutter und seine wahren Brüder und Schwestern seien diejenigen, welche, nachdem sie das Wort gehört haben, es in einem schönen und guten Herzen bewahren und beharrlich Frucht tragen (V. 15). Diese von dem Sinn der ursprünglichen Erzählung abweichende Deutung hat, wie sich nun annehmen lässt, auch dazu beigetragen, dass Lukas Marcus V. 33<sup>b</sup> und 34 weggelassen hat.

V. 19. παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον. 20 ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοὶ σου ἑστήκασιν ἔξω ἰδεῖν σε θέλοντες. 21 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.

---

1) Daher haben wir auch die Bestätigung, dass die V. 4 bezeichnete Situation noch fortgeht, trotzdem keine directe Angabe darauf hinweist.

## X. Einiges über die Ueberleitung zur Beelzebulbeschuldigung und damit zusammenhängende Fragen.

Die eben behandelte Erzählung bietet einen passenden Anlass, auf eine Reihe von Fragen einzugehn, die sich aus der Betrachtung von Marc. 3, 19<sup>b</sup>—23 ergeben. Wir haben allein bei Marcus V. 20 f. die auffallende Notiz, dass, als Jesus nach Hause (d. h. nach Kapharnaum) zurückgegangen war, sich wiederum die Volksmenge um ihn versammelte und ihn und seine Jünger so umdrängte, dass sie nicht einmal Speise zu sich nehmen konnten, und dass die Seinigen, als sie davon gehört, ausgegangen seien, um ihn zu greifen, da sie sagten, er ist von Sinnen. Wie ich schon aussprach, kann ich diesen beiden Versen eine selbständige Bedeutung nicht beimessen, sondern da lediglich von dem Ausgehen der Verwandten die Rede ist, V. 31 aber von ihrem Kommen zu Jesu, so weist V. 21 auf V. 31 schon voraus. Man könnte sagen, dass Matthäus und Lukas diese merkwürdige Notiz als zu dunkel oder anstössig wegliessen (Beyschlag, Stud. und Krit. 1881 S. 577). Aber für Matthäus gilt dies nicht, da sie ein Zusatz des kanonischen Marcus sind und zwar V. 20, worauf zum Theil Weiss und auch Wittichen (Leben Jesu S. 147) schon aufmerksam gemacht haben, wegen der inhaltlichen und schriftstellerischen Verwandtschaft mit 1, 45 und 2, 2, die wir als Einschiebsel des Marcus erkannten. Es ist hier wie dort die Volksmenge, die Jesum umdrängt; wir haben an allen drei Stellen das *ὥστε*: 1, 45 *ὥστε μηκέτι δύνασθαι* mit folgendem Infin.; 2, 2 *ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδέ*; hier *ὥστε μὴ δύνασθαι . . μηδέ*. V. 21 lässt sich inhaltlich nicht mit der gleichen Sicherheit dem Evangelisten zuweisen, er hängt aber zu eng mit dem vorangehenden Verse zusammen, als dass man ihn absondern könnte. Denn wenn auch *ἀκούσαντες* ohne Object steht, kann man doch in diesem Zusammenhange nur erklären: „weil die Angehörigen Jesu hören, dass sich abermals so viel Volks um ihn versammelte, gehen sie aus, um ihn zu greifen“. Auch Weiss findet, dass es jedenfalls der Absicht des Evangelisten entsprach, die Verwandten V. 31 in der

V. 20 geschilderten Situation eintreffen zu denken. Wenn er dann schreibt: „Doch ist zu erwägen, dass das objectslose ἀκούσαντες keinesfalls direct auf die V. 20 gezeichnete Situation geht, da das motivirende ἐξέστη auf sein eigenes Verhalten hinweist, während V. 20 nur von einem Erleiden die Rede ist, sondern auf seine ganze, diesen belästigenden und aufreibenden Volkszudrang, wie er sich immer wieder erneute, provocirende Wirksamkeit“ (S. 123), so bringt er dann doch wieder mit Scharfsinn eine falsche Exegese. Wollte man aber annehmen, Marcus habe diese Angabe von dem Vorhaben der Verwandten gegen Jesus in der Quelle gefunden, nur aber nicht in dieser Verbindung, sondern dieselbe erst hergestellt, so würden wir uns sofort nach einer andern Begründung umsehen müssen, weshalb sie ihn für ausser sich erklären. Ohne dass ein Anlass angegeben wird, hat die Notiz keine Berechtigung. Es dürfte aber schwer sein, etwas Wahrscheinliches ausfindig zu machen, was ursprünglich dagestanden haben könnte. Hierzu kommt, dass sich auch zu einigen Ausdrücken in diesem Vers Parallelen hinsichtlich des dem Marcus eignen Sprachgebrauchs nachweisen lassen. Dass Marcus bisweilen das Participium von ἀκούω einfügt, wenn er den Text der Quelle erweitert, kann nicht Wunder nehmen, und darauf darf für uns jetzt nicht viel Gewicht gelegt werden. Vielleicht lassen sich aber hier doch 6, 16 und 14, 11 heranziehen (Vgl. auch Weiss, Marc. S. 213 zu 6, 14 und 1, 41). Zu οἱ παρ' αὐτοῦ ist zu vergleichen 5, 26 τὰ παρ' αὐτῆς, was Marcus auch erst selbst geschrieben hat. ἔλεγον ist eine Lieblingswendung des Marcus, auch das ὅτι recitat<sup>1)</sup>).

Wir hätten demnach hier ähnlich wie Marc. 11, 12—14. 20—25 die Zerlegung einer Geschichte in zwei Stadien, und Marcus hat gerade so gut, wie er es dort gethan, auch hier erst die abweichende Form der Erzählung geschaffen. Damit will ich natürlich nicht sagen, dass er den Zug von dem Wahne der Verwandten selbst erfunden habe, sondern wir

---

1) Der Zusatz des Marcus, 6, 4 καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ ist für die Entscheidung der Frage indifferent.



werden darin eine Nachricht zu erblicken haben, die ihm aus der Tradition bekannt war. Dass er dieselbe aber gerade an dieser Stelle einarbeitet, erklärt sich einmal daraus, dass er hier in seiner Quelle die ähnliche Beschuldigung Jesu, im Bunde mit Beelzebul zu stehen, und die Vertheidigungsrede darauf vorfand, dann aber auch daraus, dass er damit eine Vorbereitung des mit V. 31 anschliessenden Berichtes über das Kommen seiner Verwandten gab, wobei er der Erzählung der Quelle, wie sie ihm vorlag, nur eine leise Modification zu geben brauchte (*καλοῦντες αὐτόν*), um sie mit dem Gesichtspunkt, der ihm schriftlich überliefert war, in Einklang zu bringen. Dass es eine historische Unmöglichkeit ist, dass Jesu Verwandten offenbar an demselben Tage und, da kein anderer Ausgangsort angegeben ist, aus Nazareth in der V. 19 f. angegebenen Situation eingetroffen sein konnten, darauf hat der Evangelist nicht reflectirt.

Um so mehr aber hatte Marcus hier Veranlassung zu einer Einfügung, da er ein Stück aus seiner Quelle an dieser Stelle wahrscheinlich ausgelassen hat. Die Beschuldigung, dass Jesus in dem obersten der Dämonen die Dämonen austreibe, hat ihre unverkennbaren Parallelen bei Matthäus und Lukas. Sie tritt aber in denselben in Verbindung mit einer Heilungsgeschichte auf, Matth. 9, 32—34 und Lukas 11, 14 f. bei Gelegenheit der Heilung eines dämonischen Stummen und Matth. 12, 22—24 beim Anlass der Heilung eines dämonischen Blinden und Stummen. Von diesen drei Berichten haben namentlich Matth. 9, 32—34 und Luk. 11, 14 und 15 viele Berührungspunkte, wie schon lange erkannt ist (Vgl. Wilke, Urev. S. 567 Anm). *κωφὸν δαιμονιζόμενον* Matth. V. 32 = *δαιμόνιον· καὶ αὐτὸ ἦν* (so ist zu lesen) *κωφόν* Luk. V. 14; *ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου* = *ἐκβάλλων δαιμόνιον* und hinsichtlich der Construction *τοῦ δαιμονίου ἐξεληθέντος; ἐλάλησεν ὁ κωφός* = *ἐλάλησεν ὁ κωφός; καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* = *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι; ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια* = *ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια*. Aus dieser Vergleichung geht für mich hervor, dass die Heilungs-

geschichte von Matthäus wie von Lukas aus gleicher Quelle entnommen ist und zwar, da es eine Erzählung ist, aus der Erzählungsquelle. Nur haben sie Matthäus und Lukas an verschiedenen Stellen verwendet. Nun bleibt der abweichende Bericht Matth. 12, 22—24 übrig. Dass demselben auch die eben besprochene Heilung zu Grunde liegt, ist aus verschiedenen Ausdrücken klar ersichtlich: *δαιμονιζόμενον . . . κωφόν — τὸν κωφὸν λαλεῖν — καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι — οἱ δὲ Φαρισαῖοι . . . εἶπον — ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια . . . ἐν τῷ Βεελζεβοῦλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων*. Ebenfalls aus der sonderbaren Wendung *ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν* kann man sehen, dass ursprünglich nur von einem Stummen in dieser Erzählung geredet war, dass also die Angabe, der Kranke sei auch blind gewesen, erst spätere Eintragung ist. Die Frage, woher dieselbe ihren Ursprung habe, ist leicht zu beantworten, Matthäus hat die beiden Matth. 9, 27—34 erzählten Heilungen ins Kurze gezogen. Auch die verwunderte Frage des Volks, „dieser ist doch nicht der Sohn Davids“ ist eine Erinnerung an 9, 27. Wir sehen also, dass die Vertheidigungsrede Jesu auf die Beelzebulbeschuldigung von Matthäus und Lukas nicht auf übereinstimmende Weise eingeleitet wird und schliessen daraus, dass auch die Quelle B keine solche Einleitung gehabt hat, sondern die uns bei Matthäus und Lukas vorliegende Einführung erst von den kanonischen Bearbeitern hinzugesetzt worden ist<sup>1)</sup>. Dies bestärkt uns in unserer Ansicht, dass die beiden Heilungen 9, 27—34 in der Erzählungsquelle gestanden haben. Dass Weiss kein Recht hat, 9, 27—31 wegen der Worte *καὶ κύριε* und *υἱὸς Δαυὶδ* der Redenquelle zuzuweisen, findet auch Beyschlag (a. a. O. S. 592). Wir können aber noch weiter folgern. Aus der Zusammenarbeitung Matth. 12, 22—24 geht wie ich glaube hervor, dass die verarbeiteten Erzählungen in der Quelle zusammenstanden (Vgl. Weiss Matth. S. 253 Anm. 1). Es ist auch viel einleuchtender, anzunehmen, dass der Evange-

---

1) Dies scheint mir ein beachtenswerthes Moment gegen Simons zu sein.

list einen ihm in seiner Quelle vorliegenden Abschnitt zusammenzieht, als dass er eine Erzählung, die er erst selbst hinzugethan hätte (Holtzmann, Ev. S. 182 und S. 502), dann noch einmal mit einer andern zu einer Ueberleitung benutzen sollte. Wenn Luk. 11, 14 f. aus der Redenquelle entnommen sein soll, so würde, wie wir eben dargethan haben, angenommen werden müssen, dass auch das Stück Matth. 9, 27—31 in derselben voraufgegangen wäre, was ja bekanntlich auch Weiss ausgesprochen hat. Dies ganze Erzählungsstück aber in der Redenquelle anzunehmen, wenn eine ungezwungene Möglichkeit vorhanden ist, es aus der Erzählungsquelle geflossen sein zu lassen, unterliegt ernstern Bedenken.

Damit aber, dass ich die Geschichte Matth. 9, 27—31 der Erzählungsquelle zuweise, bin ich genöthigt, zwei ganz ähnliche Blindenheilungen in derselben zu denken, da es für mich keinem Zweifel unterliegen kann, dass die Blindenheilung bei Jericho Matth. 20, 29—34 par. von allen drei Synoptikern aus der Erzählungsquelle entlehnt ist. Eine solche Annahme ist auch denkbar, wenn eine Reihe von Gelehrten keinen Anstand nimmt, der Quelle A beide Speisungswunder zuzutheilen, die in viel höherem Grade verwandt sind. Ich habe mir die hauptsächlichen Differenzpunkte und die Uebereinstimmungen zusammengestellt.

Die Uebereinstimmungen sind 1. Es sind beidemale zwei Blinde<sup>1)</sup>. 2. 9, 27 *κράζοντες καὶ λέγοντες* = 20, 30 *ἐκράξαν λέγοντες*. 3. 9, 27 *παράγοντι* . . *τῷ Ἰησοῦ* = 20, 30 *ὅτι Ἰησοῦς παράγει*. 4. 9, 27 *ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ* = 20, 30 *κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ*. 5. Nicht nur in dieser Anrede wird Jesus *κύριος* genannt, sondern in beiden Geschichten kehrt diese Bezeichnung wieder 9, 28 *καὶ κύριε*; 20, 31 die Wiederholung des Rufs *κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ*; 20, 33 *κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν*. 6. Die Frage 20, 32 berührt sich einigermaßen mit der Frage 9, 28. 7. Als Jesus sich mit einer Frage an sie wendet, wird beidemale

---

1) Ich führe diesen Punkt mit auf, obwohl bekanntermassen die Vermuthung nahe liegt, erst Matthäus habe die Zweizahl eingesetzt.

die Antwort eingeleitet durch die Worte λέγουσιν αὐτῷ. 8. 9, 29 ἤψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν = 20, 34 ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν. 9. Das ἡρώχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί 9, 30 entspricht 20, 33 den Worten ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν, und καὶ εἰς τέλος ἀνέβλεψαν erinnert auch einigermassen daran.

Die charakteristischen Differenzen zwischen beiden Geschichten sind folgende: 1. Die Verschiedenheit des Orts. 2. Die Blinden sitzen Kap. 9 nicht am Wege und rufen Jesus an, als er vorbeigeht, sondern sie folgen ihm nach. 3. Kap. 20 hört Jesus ihr Schreien und ruft sie zu sich; Kap. 9 nimmt er von ihrem Rufen, so lange er unterwegs ist, keine Notiz. 4. Es ist Matth. 9 keine Volksmenge da, die die Blinden nicht schreien lassen will, wie Kap. 20. 5. Die Heilung erfolgt Kap. 20 auf der Strasse, Kap. 9 im Hause. 6. Bei Matth. Kap. 20 fragt Jesus die Blinden, was er ihnen thun solle, und sie antworten, dass ihnen die Augen geöffnet würden. Matth. 9 ist das nicht der Fall, da fragt Jesus, ob sie glauben, dass er es thun könne, nämlich an ihnen die Heilung vollziehn. 7. Damit hängt weiter zusammen, dass im 9. Kap. die bejahende Antwort, dass sie den Glauben haben, ihn zu der Heilung veranlasst, Matth. 20 aber als Beweggrund Mitleid angegeben ist. 8. Matth. 9 verbietet Jesus die Heilung bekannt zu machen, die Geheilten befolgen aber das Gebot nicht. Matth. 20 findet sich eine derartige Angabe nicht. 9. Die Blinden gehen Kap. 20 nicht weg, sondern folgen Jesu in der Volksmenge nach.

Bei diesem Thatbestand finde ich, dass der Verfasser der Erzählungsquelle wohl zu der Meinung kommen konnte, dass hier wirklich zwei verschiedene Heilungen vorlägen.

Jetzt können wir uns zu Marcus hinüberwenden, der, trotzdem er, wie wir annehmen zu dürfen glauben, die Geschichten in seiner Quelle gelesen hat, dieselben nicht bietet. Wir können vielleicht von dem Resultat, das wir bei der Besprechung von 3, 20 f. fanden, Gebrauch machen. Es hat etwas Willkürliches, zu sagen, an diesem Orte ist dies oder jenes ausgefallen, ich möchte aber doch auf die Möglichkeit hinweisen, mich zum Theil an Holtzmann und Wit-



tichen (Leben Jesu S. 146) anlehnend, dass vor der Vertheidigungsrede Jesu gegen den Vorwurf des Beelzebubbündnisses, wo sich die Hand des Evangelisten für uns wenigstens so deutlich verräth, in der Quelle diese beiden Geschichten standen, und dass Marcus von denselben nur die eigentliche Beschuldigung hat stehen lassen, die allerdings für die Einführung der Rede vollständig ausreicht<sup>1)</sup>. Er hat dabei auch einige Abänderungen vorgenommen. So halte ich durch Matth. 9, 34 und 12, 24 für ausreichend bezeugt, dass in der Quelle der Vorwurf von den Pharisäern ausging, während ihn Marcus den von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten in den Mund legt. Auch die Worte *ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει* sind wahrscheinlich vom Evangelisten eingesetzt; denn einerseits heben sie die Aehnlichkeit der Beschuldigung mit der seiner Verwandten hervor, und die beiden Angaben stützen sich gegenseitig; anderntheils steht auch V. 30, eine Erläuterung des Marcus, mit den Worten in Verbindung.

Die Erwägungen, die wir oben angegeben haben, oder einzelne derselben sind gewiss mit für Marcus zur Auslassung der beiden Erzählungen an dieser Stelle massgebend gewesen. Es kommt aber noch ein Grund dazu. Er hat für die beiden Erzählungen an anderer Stelle Ersatz geboten; für die Heilung Matth. 9, 32—34 die des Taubstummen 7, 32—37 und für Matth. 9, 27—31 die Blindenheilung in Bethsaida 8, 22—26.

Dies führt uns in eine neue Untersuchung. Holtzmann (S. 85 f.) sagt, von Wilke, und was die Heilung des Taubstummen betreffe, auch von Köstlin, sei erwiesen, dass die Geschichten ursprünglich seien und schon dem Matthäus vorgelegen hätten. Ich muss gestehen, dass mich die

---

1) Sollte sich diese Annahme bestätigen, so würde sie ein neues Licht auf die Einführung der Beelzebulrede bei Matthäus und Lukas werfen. Dann hätten beide dieselbe, da sie sie in der Redenquelle ohne historischen Anlass vorfanden, in einer durch die Erzählungsquelle beeinflussten Weise eingeleitet und zwar, wie es natürlich ist, wenn sie unabhängig von einander schreiben, in verwandter, aber nicht gleicher Weise.

Beweisführung beider nicht hat überzeugen können. Ich wiederhole schon längst Erkanntes, wenn ich auf die Aehnlichkeit des Heilverfahrens und auf den von den sonstigen synoptischen Heilungen abweichenden Typus der beiden Perikopen hinweise, da beidemale die Heilungen gewissermassen zergliedert sind, wie sie allmählich zu Stande kamen und beidemale auch äusserliche, leibliche Mittel angewendet werden<sup>1)</sup>. Schon dadurch wird wahrscheinlich, dass die Geschichten späteren Ursprungs sind. Dazu findet Baur (Marcusev. S. 57), dass die Auseinanderlegung des Wunderactes Jesu in eine Reihe von einzelnen Handlungen aus dem schriftstellerischen Charakter des Marcus, aus seiner Liebe zur Detailmalerei und aus seinem Streben, zu specificiren und zu klassificiren zu erklären sei. Und dieser Gesichtspunkt ist gewiss berechtigt und ein neues wesentliches Beweismoment dafür, dass erst Marcus die Geschichten abgefasst hat. Auch etwas Anderes hebt Baur (a. a. O. S. 59 f. Anm.) ganz treffend hervor. Er macht darauf aufmerksam, dass von den drei Synoptikern Marcus die meisten Stellen hat, wo Jesus das Verbot ausspricht, von seinen Heilthaten laut zu reden. 5, 43 halte ich es mit Weiss bestimmt für eine Erweiterung des Evangelisten, und gerade hier berührt sich die Fassung nahe mit der 7, 36 (καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ, ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο = 7, 36 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν). Auch 8, 26 liegt ja in den Worten μηδὲ εἰς τὴν κόμην εἰσέλθης ein Verbot ausgedrückt. Das Verbot wird aber von den Geheilten häufig übertreten. 1, 45 hat erst der kanonische Bearbeiter zugesetzt, also den Bericht dieser Uebertretung

---

1) Es giebt im Eingange beider Geschichten auch verschiedene sprachliche Berührungen: καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωγὸν καὶ μογίλαον = καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλόν; καὶ παρακαλοῦσιν αὐτόν, ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα = καὶ παρακαλοῦσιν αὐτόν, ἵνα αὐτοῦ ἄψῃται; dann aber 7, 33 ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ = 8, 23 ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ und V. 25 εἶτα πάλιν ἔθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ; also verwenden beide die Phrasen ἄπτεσθαι τινος und ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα (τὰς χεῖρας); καὶ ἀπολαβόμενος αὐτόν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν sind ähnlich den Worten ἐπιλαβόμενος . . . ἐξήνεγκεν αὐτόν ἔξω τῆς κόμης.

eingefügt und zwar in ähnlicher Weise wie 7, 36 (*ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίξειν τὸν λόγον; 7, 36 ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον*).

Ich glaube aber, Marcus hat diese Geschichten nicht als einfache Heilungswunder berichten wollen, sondern er legt denselben, trotzdem dass er sie beide an einen bestimmt bezeichneten Ort verlegt, eine symbolische Bedeutung unter. Dieselbe bis ins Einzelne zu verfolgen, verbietet sich. Aber der Hauptgedanke, den er hat darstellen wollen, ist der, wie die Jünger allmählich aus Blinden zu Sehenden wurden und wie sie geschickt gemacht wurden zum Verständniss und zur Verkündigung des Evangeliums. Für die Blindenheilung wird diese Deutung nahe gelegt durch die Stellung, die ihr der Evangelist gegeben hat, unmittelbar vor dem Bekenntniss der Messianität vor den Jüngern. An der Stelle aber, wo Marcus die Heilung des Taubstummen hat, lesen wir bei Matthäus 15, 29—31, dass Jesus am Meer von Galiläa auf die Berghöhe stieg und sich dort niedersetzte und ihm Lahme, Contracte, Blinde, Stumme und Andere viele gebracht wurden, die er alle zum Staunen des Volkes heilte. Ich begreife ganz gut, dass diese Verse wegen ihres summarischen Inhalts als schriftstellerisches Product des ersten Evangelisten betrachtet werden, da ähnliche Angaben, wie 4, 23—25 und 9, 35 in ihrer jetzigen Gestalt bestimmt erst von seiner Hand herrühren und auch vor der ersten Speisung Matth. 14, 14 von vielen Heilungen, die er verrichtet habe, erzählt ist. Aber es steht einer Entscheidung in demselben Sinne doch zu viel entgegen.

Die Argumente, die hinsichtlich des Inhaltes für die Priorität des Marcus ins Feld geführt werden, sind wieder am vollständigsten bei Weiss (Marc. S. 264) zusammengestellt. Er geht freilich von einer Voraussetzung aus, die ich nicht billigen kann, indem er eine Benutzung des zweiten Evangeliums durch Matthäus annimmt. Wie bis jetzt stets, so kann ich auch hier mit Zugrundelegung der Erzählungsquelle für die bei Matthäus und Marcus parallelen Geschichten auskommen. Ich räume auch Köstlin nicht die Berechtigung der Behauptung ein (S. 347), dass sich

nicht mehr ermitteln lasse, wie weit die Urschrift bereits in das Einzelne der von ihr erzählten Heilungen eingegangen sei, dass sie aber jedenfalls deren mehrere enthielt, aus denen Marcus eine besonders wichtige ausgehoben, Matthäus aber seine allgemeiner gehaltene Angabe gebildet habe. Nach unserer bisherigen Darlegung fragt sich's für uns, sind bei Marcus in seiner selbsterzählten Geschichte Spuren vorhanden, aus denen sich schliessen lässt, dass er einen Text ungefähr in der Art, wie wir den bei Matthäus lesen, in der Quelle gefunden hat. Darauf lässt sich nur antworten, mit Sicherheit kann man das nicht mehr erkennen, es sind aber Anzeichen vorhanden, die eine solche Annahme möglich machen. Es ist ein begründeter Einwand (Weiss, Matthäus S. 385), dass man bei Matthäus nicht begreife, wie die Heilung in einer Gegend, wo Jesus so lange gewirkt hatte, die Verwunderung der Leute erregen konnte, als sie sahen Taubstumme redend, Contracte gesund und Lahme gehend und Blinde sehend. Bei Marcus liegt aber die Sache auch nicht einfach, und diesen Beweis zu führen ist gar nicht schwer, wir brauchen uns bloss an Weiss zu wenden, der Marcus S. 264 schreibt: „Wenn aber die Ausleger sich dabei beruhigen, dass der Lobpreis, den Marcus ihnen in den Mund legt, auf die oben geschehene Heilung gehe, so widerstrebt dem das πάντα und die Thatsache, dass die, denen nach V. 36 das Verbot gegeben war, weil sie ja selbst den Kranken zu Jesu gebracht hatten, noch vielerlei Anderes von seinen Helferthaten zu erzählen wissen mussten. Als eine abgeschlossene Thatsache, die nunmehr dauernd und unumstösslich gilt (bem. das Perf.), erscheint es ihnen nach allem, was man jetzt von Jesu hört, dass er alles herrlich gemacht hat.“ Also die Leute im Ostjordanlande wussten viel von Jesu Helferthaten, d. h. von seinen Heilungen und überhaupt von seiner Wirksamkeit. Hier sagen sie, alles hat er schön gemacht, und wenn der Evangelist mit einem Satze, eingeleitet durch das steigernde καί, abschliesst, so sollte man denken, jetzt kommt der Gipfelpunkt seiner Thaten. Als solchen aber die Heilung des Taubstummen anzusehen, ist doch nur möglich, wenn man



sagen wollte, von den grössten und wunderbarsten Dingen, die er verrichtet hat, haben sie nichts gehört. Wir dürfen also bei der auch von Weiss anerkannten sachlichen Verwandtschaft zwischen Marc. 7, 37 und Matth. 15, 31 schliessen, dass gerade der Zug der Verwunderung der Volksmassen in der Quelle stand, also Marcus ihn da gelesen hat und Matthäus an dieser nicht recht passenden Verwendung der Erzählung unschuldig ist.

Dann muss weiter beachtet werden, dass in dem *κωφοὺς . . . λαλεῖν* Marc. V. 37 sich eine Erinnerung an das Matth. V. 31 an der Spitze stehende *κωφοὺς λαλοῦντας* erhalten haben kann und überhaupt in der Fassung *τοὺς κωφοὺς . . . ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν* die Form des Matthäus durchblickt. Auch Köstlin sagt, V. 31 des Matthäus zeige, dass die von Marcus vorgefundene Beschreibung der Wunderthätigkeit Jesu in der Dekapolis mehrere an Stummen und Tauben verrichtete Heilungen enthalten habe und somit Matth. 15, 30 f. noch viel näher stehe, als die jetzige Marcuserzählung. Und so scheint mir, da die zusammenfassende Verwunderung über alle Heilungen der *κωφοί, κυλλοί, χωλοί, τυφλοί* aus der Quelle genommen sein kann, die nächstliegende Annahme zu sein, dass auch das Herbeibringen und die Heilung nur summarisch erzählt war und demnach Matth. 15, 29—31 in der Hauptsache den Bericht der Quelle repräsentiren kann.

Es lässt sich aber noch ein Argument für Matthäus beibringen. Beim ersten und zweiten Evangelisten wird übereinstimmend als Veranlassung zur Speisung der 4000 angegeben das Mitleid Jesu mit dem Volke, weil es schon drei Tage bei ihm sei und nichts zu essen habe. Ich bin nun der Ansicht, dass die zweite Speisung auch schon in der Quelle stand. Denn da Matth. v. 29—31 wahrscheinlich aus der Quelle genommen sind, so ist das dreitägige Verweilen des Volkes begründet und weist eben auf die bezeichneten Verse hin. Weil Marcus aber den Bericht der Quelle änderte und nicht von vielen Heilungen, sondern nur von einer einzigen spricht, so sind die Worte *ἴδῃ*

ἡμέραι τρεῖς προσμένονσί μοι ohne rechte Beziehung. Es hat auch Matthäus und Marcus unverkennbar derselbe Text vorgelegen, den Marcus nur in ganz ähnlicher Weise bearbeitet, wie wir es bisher an allen Geschichten gesehen haben, die wir besprachen. Man vergleiche z. B. *πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος* V. 1; *μὴ ἔχόντων τί γράωσι* vorausgenommen aus V. 2 *οὐκ ἔχουσι τί γράωσι*, um gleich von vornherein zu orientiren. V. 3 in *καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν εἰσὶν* haben wir einen erläuternden Zusatz und eine Begründung der Befürchtung, sie möchten auf dem Wege vor Mattigkeit entkräftet werden. V. 5 das Impf. *ἡρώτα*, was Marcus besonders im Compositum (*ἐπηρώτα*, *ἐπηρώτων*) häufig hat; nach der Concordanz einschliesslich unserer Stelle zwölfmal. Hier ist aber das Simplex zu setzen. Dann kommen indess noch Stellen zu den zwölf hinzu: 10, 2 und 10; 12, 18 und 15, 4, wo statt des Aorists das Imperfectum zu lesen ist. Bei Matthäus V. 34 antworten die Jünger auf die Frage Jesu, wie viele Brote sie hätten, sieben und wenige Fische, und V. 36 spricht Jesus das Dankgebet über Brote und Fische zugleich. Dann brach er sie und gab sie den Jüngern, die Jünger aber dem Volk. Ganz ähnlich ist es Matth. 14, 17. 19. Marcus hat aber schon 6, 41 deutlich zergliedert, indem er Jesum erst die Brote brechen und sie den Jüngern geben lässt, damit sie sie dem Volk vorlegen und dann auch die beiden Fische. Hier, 8, 5 ff., tritt die Eigenthümlichkeit des Marcus, in einzelne Stadien zu zerlegen, noch mehr hervor. Die Jünger sagen hier auf die Frage nach der Zahl der Brote von den Fischen nichts, und erst nachdem das Brot vertheilt ist, erzählt der Evangelist, dass auch einige Fischlein dawaren, dass Jesus über diese ebenfalls das Dankgebet gesprochen und sie den Jüngern gegeben habe, damit sie sie dem Volke vertheilten, und nun erst lenkt er in die Erzählung der Quelle zurück. Auch das *ἵνα παρατιθῶσιν* V. 6 u. 6, 41 ist zu beachten. Bei der ersten Speisung betrachtet Weiss, nach dem Drucke zu schliessen, den Ausdruck als Erweiterung des Textes der Quelle, wie ihn Matthäus bietet. Hier ist für ihn aber Marcus die Quelle des Matthäus, und da hat Matthäus die Worte weg-

gelassen. Wir finden in der Weiss'schen Quellenansicht öfters, nachdem er bisweilen auf wirklich recht wenig beweisende Anzeichen hin Erzählungen der apostolischen Quelle zutheilt, das Schwanken, dass Matthäus bald bearbeitet oder gekürzt haben, bald den ursprünglichen Text ziemlich rein erhalten haben soll. Ich dünkte aber, bei den beiden Speisungen ergiebt sich aus einer näheren Vergleichung der parallelen Texte gewiss ein anderes Urtheil als das Weiss'sche. In der ersten Speisung entscheidet auch Weiss, dass Marcus der Bearbeiter ist. Wenn dann in der zweiten Speisung der Bericht des Matthäus zwar Einzelnes über Marcus hinaus hat, aber doch wieder die Erzählung des Marcus ausführlicher ist und Marcus gerade einige Verschiedenheiten gegen Matthäus bietet, deren Eintragung bei der Erzählung von der ersten Speisung auch nach Weiss dem zweiten Evangelisten zufällt (*ἵνα παρατιθῶσιν*, die besonders berichtete Vertheilung der Fische erst nach den Broten und Matth. 14, 20 und 15, 37 *περισσεῖον* gegen Marc. 6, 43 *πληρώματα* und 8, 8 *περισσεύματα*), so sehe ich nicht, wie man anders entscheiden kann als dahin, dass auch das zweite Mal der Text, der diese Bearbeitungen nicht hat, den Vorzug verdient.

Jetzt bleibt noch ein Punkt der Erörterung, die Frage nach der Situation der Geschichten. Bis zur Erzählung vom kananäischen Weibe gehen Matthäus und Marcus parallel, aber von da bis zu Jesu Zuge in die Gegenden von Cäsarea Philippi weichen sie von einander ab. Bei Matthäus vollzieht Jesus die vielen Heilungen 15, 29—31 am westlichen Ufer des Sees Genezareth, wo auch die Speisung der 4000 zu denken ist. 15, 39 heisst es *ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια Μαγαδάν* und 16, 5 *καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους*. Weiss ist der Ansicht, dass der Evangelist 15, 39 von der Ueberfahrt Jesu ohne die Jünger erzähle und erst 16, 5 die Jünger an das östliche Ufer nachgekommen seien. Allein das scheint mir nicht einleuchtend zu sein. Marc. 5, 21 und Matth. 9, 1, vergl. auch Matth. 8, 28. Luk. 8, 26 f., wird

ebenfalls nur von der Ueberfahrt Jesu direkt gesprochen, während es keinem Zweifel unterliegt, dass die Jünger dort auch mit ihm gefahren sind. Wir machen uns also keiner Willkür schuldig, wenn wir auch hier an eine gemeinsame Ueberfahrt denken und das 16, 5 Erzählte auf die Abfahrt 15, 39 beziehen. Die Angabe von dem Vergessen der Brote kommt nur so spät, weil erst von V. 6 an die scheinbar auf den Brotmangel hindeutende Warnung Jesu erzählt wird. Von diesem Aufenthalt am Ostufer des Sees wendet sich Jesus nach Matthäus 16, 13 mit seinen Jüngern in die Gegenden von Cäsarea Philippi. Wir haben demnach bei ihm von 15, 29 an nur eine Ueberfahrt nach Osten.

Marcus setzt 7, 31 mit ganz ähnlichen Worten ein, wie Matthäus am parallelen Orte (*ἦλθεν εἰς τὴν θαλάσσαν τῆς Γαλιλαίας* = Matth. 15, 29 *ἦλθε παρὰ τὴν θαλάσσαν τῆς Γαλιλαίας*). Wenn er aber fortfährt *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως*, so verlegt er die Situation östlich vom See Genezareth; also die Speisung der 4000 geschieht bei ihm an einem andern Orte als nach Matthäus. Aus 8, 10, wo dann wieder ein Besteigen des Schiffs erzählt ist, darf nach Weiss nicht angenommen werden, dass Jesus ans jenseitige Ufer des Sees übersetzte, sondern er sucht Dalmanutha in dem Dorfe Delhemija, an der Südostecke des Sees. Eine Unterstützung dieser Ansicht findet er in *ἐξῆλθον* V. 11. Aus dem Worte ist aber für dieselbe nichts zu folgern, Weiss macht sich hier einer unhaltbaren Exegese schuldig. *ἐξῆλθον* heisst „sie gingen aus“, und man hat die Pharisäer in der Nähe des Aufenthaltes von Jesus zu denken. Wenn der Evangelist hätte sagen wollen, dass sie die stark mit heidnischer Bevölkerung versetzte Gegend der Dekapolis bisher sorgfältig vermieden hätten und jetzt ihm dahin nachgeschlichen seien, um mit ihm anzubinden, so hätte er das jedenfalls irgendwie angedeutet. Was aber die Verlegung von Dalmanutha an die Südostecke des Sees betrifft, so möchte ich mich mit einem non liquet begnügen. Ueber die Lage von Dalmanutha wissen wir nichts und ein bestimmtes Indicium, dass eine wirkliche Ueberfahrt vorliege, haben wir



in den Worten auch nicht, obwohl man auch ganz gut an eine solche denken könnte. Ebenso wenig darf gesagt werden, dass ein im Osten des Sees gelegener Ort gemeint sei, weil Matthäus Magadan östlich denke. Wir sind dann aber auch ausser Stande, zu entscheiden, ob die Fahrt εἰς τὸ πέραν 8, 13 nach Osten oder nach Westen geht. Für Weiss spricht, dass dann 8, 22, wo Jesus nach Bethsaida geht, gut anschliesst. Ich kann hier auch nur an das Bethsaida am Westufer des Sees denken, das, wie sich aus Marc. 6, 53 mit 6, 45 ergibt, in der Landschaft Gennesar lag. Nach meiner Ansicht hat Holtzmann (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 383 f.) seine frühere Meinung über Bethsaida mit Unrecht aufgegeben. Auf Luk. 9, 10 kann kein Beweis gegründet werden, da, wie Holtzmann selbst sagt, der Name aus Marc. 6, 45 vorweggenommen und also erst von Lukas in einem mit seiner Quelle Marcus nicht in Einklang stehenden Sinn verwendet worden ist und daher für unsre Frage eine selbständige Bedeutung nicht hat. Die handschriftliche Bezeugung aber, die er zu 6, 45 für seine neue Meinung vorführt, ist eine so schwache, dass darauf gar nichts gegeben werden kann. Auch Matth. 11, 21 ist kein andres Bethsaida als das am Westufer des Sees gemeint, so dass, da wir Luk. 9, 10 als historisch nicht in Betracht kommend verwerfen müssen, von einer Wirksamkeit Jesu in Bethsaida Julias nichts bekannt ist.

Halten wir nun den Marcus gegen Matthäus, so glaube ich, dass Marcus den Zusatz ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως macht, weil die ihm zu Gebote stehende Tradition die Heilung des Taubstummen oder die Speisung der 4000 oder beide Geschichten östlich vom See Genezareth verlegte. Ebenfalls seine Tradition ist es gewesen, die ihn statt der nach der Quelle Magadan genannten Gegend Dalmanutha schreiben lässt. Der Bericht von der Ueberfahrt 8, 13, die er über Matthäus hinaus hat, erklärt sich aus Missverständniss der Quelle Matth. 15, 39, vielleicht auch aus einem Ausblick auf 8, 22, wo ihn seine Tradition wieder nach Bethsaida in Galilaea führt, so dass er nun nicht, wie diese

es hatte, vom Ostufer, sondern vom Westufer des Sees aus die Wanderung nach der Umgegend von Cäsarea Philippi geschehen denkt.

So glaube ich ausführlich die Gründe angegeben zu haben, durch welche bewogen ich in Matth. 9, 27—34 ein Stück aus der Erzählungsquelle sehe, das bei Marcus — vielleicht vor 3, 22 — ausgefallen ist, für das er aber an anderer Stelle Ersatz geboten hat.

---

## Der Epheserbrief.

Von

H. von Soden.

Der Epheserbrief war seit Erasmus den Gelehrten durch seine fremdartige Schreibweise auffallend<sup>1)</sup>.

Dass der Brief 76 theils im ganzen N. T., theils bei Paulus sonst nicht vorkommende Wörter hat, kann freilich nichts bedeuten. Aber auffallend ist der mehrmalige Gebrauch von einzelnen derselben, die sich dadurch als Lieblingswörter des Verfassers dieses Briefs verrathen, während sie dem Paulus der anerkannten Briefe nie entschlüpft sind: *τα επουρανια* 5 mal (Paulus kennt nur *ο επουρανιος* und *οι επουρανιοι*), *διαβολος* 2 mal (und zwar als einzige Bezeichnung für den Teufel), *μεθοδεια* 2 mal; *δεσμιος* 2 mal (nicht in Kolosser und Philipper, wo hierzu Gelegenheit war). In dieses Gebiet gehört auch die auffallende Erscheinung, dass von Paulus geschaffene Formeln in unserem Brief zur Manier gesteigert sich finden: Formeln mit *εν* finden sich 117 mal; *εν χριτω* oder *Χριστω* speciell findet sich mehr als 30 mal, in 1, 1—14 allein 12 mal, wo es manchmal den Eindruck einer entbehrlichen, formelhaften Zugabe macht (im ganzen Kolosserbrief nur 11 mal!); *τι εστιν* u. ä. 5 mal (Kol. 1 mal); *πας* fast 50 mal (Kol. mit Ausschluss der Interpolationen 27 mal); *γνωριζειν* 6 mal (Rö. u. 1 Ko. je

1) Vgl. De Wette, Einl. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Einl. ins N. T. (S. 275). Weiss, J. f. d. Th. 72. 752 ff.

2 mal, Ga. u. 2 Ko. je 1 mal, Kol. 3 mal); *μυστηριον* 6 mal (2 Ko., Ga., 1 Th. gar nicht, Rö. 1 mal, 1 Ko. 5 mal, Kol. 4 mal); *πληρωμα* 4 mal (Ga., 1 Ko., Kol. 1 mal, Rö. 4 mal); *οικονομια* 3 mal (Paulus nur 1 Ko. u. Kol. je 1 mal); *διανοια* 2 mal (bei Paulus nur Kol. 1, 21); *εν πνευματι* 3 mal (Paulus nur Kol. 1, 8); *αγαπη* gegen Menschen 8 mal (Ga. 3, Kol. u. Phi. je 4 mal, 1 Th., Rö., 1 Ko. (ausser c. 13) je 5 mal). Wichtiger noch sind unpaulinische Verwendungen von dem Paulus bekannten Ausdrücken: vor allem *εν τω Χριστω Ιησου τω κυριω ημων* 3, 11; *πνευμα του νους* 4, 23; *η αγια εκκλησια* 5, 27; *οι αγιοι αποστολοι και προφηται* 3, 5; *αγαπη μετα πιστεως* 6, 23; *η καθ' υμας πιστις* 1, 15; *βασιλεια του Χριστου και Θεου* 5, 5; *εις πασας τας γενεας του αιωνος των αιωνων* 3, 21 („Paulus kennt weder *γενεαι του αιωνος* noch einen *αιων των αιωνων*“, Holtzm.); *αιωνες επερχομενοι* 2, 7; *τα πνευματικα* 6, 12; *ποιειν το θελημα του Θεου* 6, 6 (bei Paulus nie, dagegen Hebräerbrief, Synoptiker, Johanneische Schriften). *ο πατηρ της δοξης* 1, 17; *ο Θεος του κυριου ημων Ιησου Χριστου* 1, 17. 3; *εργα ακαρπα* 5, 11 (cf. Tit. 3, 14); *ημερα απολυτρωσεως* 4, 40. Hierher gehört endlich auch die eigenartige Bedeutung von *πληρωμα* im Unterschied von dem Gebrauch bei Paulus, auch im echten Kolosserbrief, wovon später ausführlicher. Neben diese fremden Worte tritt der fremdartige Stil; die langen Perioden 1, 3—14, 15—23 je ein einziger Satz! 2, 1—10 ist ohne dialektische Bewegung, schwerfällig in einander geschoben, sofern V. 4 nur das Anakoluth von V. 1 aufnimmt, V. 8—10 nur die Parenthese in V. 5 erläutert. Im Detail aber sind die breiten, schwülstigen Phrasen ja im Grunde von allen Auslegern zugestanden: 1, 19 *το περιβαλλον μεγαθος της δυναμεως αυτου κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχους αυτου*; 1, 17 *δωη πνευμα σοφιας και αποκαλυψεως εν επιγνωσει αυτου πεφωτισμενους τους οφθαλμους της καρδιας υμων εις το ειδεναι κ. τ. λ.*; vgl. ferner 3, 7 für sich; dann gar die Wiederholung von *κατα της δωρεαν της χαριτος του Θεου της δοθεισης μοι* in 3, 8 *εμοι εδοθη η χαρις αυτη*; 3, 18 *τι το πλατος και μηκος και βαθος και υψος*; 3, 20 *υπερ παντα — υπερεκπερισσου ων κ. τ. λ.*; 4, 4 *εκληθητε εν*



μικ ἐλπίδι τῆς κλήσεως υμῶν; 4, 16 „sehr gedehnt und etwas schleppend“ (Bleek); 4, 18 ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ οντες — δια τὴν ἀγνοίαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, δια τὴν πωρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν; 4, 24 ἀνανεοῦσθαι — καὶ ἐνδυσασθαι τὸν καινὸν ἀνθρώπον; 5, 26 f.; 6, 12 ähnlich in der Ausmalung des gleichen Gegenstandes wie 2, 2; 6, 18 πασης, παντι, παση, παντων, dann προσευχῆς, δεήσεως, προσευχομενοι, προσκαρτερησει, δεήσει; vgl. auch ἵστε γινωσκοντες 5, 5.

Im Gegensatz zu diesem in vieler Beziehung fremdartigen Sprachcharakter begegnet uns aber zugleich in jedem Satze des Briefes wohlbekanntes paulinisches Wortgepräge.

Dasselbe Problem stellen auch die Lehrgedanken des Briefs. Neben solche, in denen Paulus unverkennbar zu uns redet, treten andere, in welchen uns ein ganz anders gerichteter Geist entgegenweht, ja solche, die mit den Grundideen der paulinischen Theologie kaum vereinbar sind. Wegen des verwandten Eindrucks, welchen der kanonische Kolosserbrief erweckt, wozu besonders der Umstand mitwirkt, dass in einem Theil des Epheserbriefs nicht nur Wendungen, sondern ganze Abschnitte des Kolosserbriefs wiederkehren, ist das Urtheil über die Entstehungsverhältnisse unseres Briefes beinahe immer unter dem Einfluss des jeweiligen Urtheils über den Kolosserbrief entstanden. Beide Briefe wurden als ein unzertrennliches Brüderpaar angesehen. Im 11. Bande dieser Jahrbücher kam ich betreffs des Kolosserbriefs zu dem Resultat, dass derselbe mit Ausnahme von verhältnissmässig wenigen Interpolationen (1, 15—20; 2, 10. 15. 18<sup>b</sup>) ein echtes und bedeutungsvolles Werk des Paulus ist. Eine derartige Scheidung von zweierlei Bestandtheilen giebt der Epheserbrief seinerseits nicht zu; er ist ein Werk aus einem Guss mit einem durchaus einheitlichen Charakter. Jene auffallenden Erscheinungen in Sprache und Lehre ziehen sich gleichmässig durch das ganze Schreiben durch. Hier kann es sich nur darum handeln, ob der Brief von Paulus erdacht und geschrieben worden ist oder nicht; und wenn

nicht, welchen Verhältnissen er seine Entstehung verdankt. Darnach wird eine erneute Untersuchung desselben mit dem Zwecke, ihm als einer Urkunde aus dem Urchristenthum innerhalb der geschichtlichen Entwicklung desselben den richtigen Platz anzuweisen, um seine reichen Schätze an eigenthümlichen Ideen zur klaren Erkenntniss jener Entwicklung erfolgreich und mit möglichster Sicherheit verwerthen zu können, in drei Theile zerfallen: sie wird zuerst den Aufbau und dann den Lehrgehalt des Briefs an den Paulusbriefen zu messen haben und zuletzt den Entstehungsverhältnissen, die der Brief selbst verräth, nachzuspüren haben. Dabei setze ich als zugestanden voraus, dass der Kolosserbrief mit Ausnahme der obenbezeichneten Verse von Paulus stammt.

## 1. Die Komposition des Epheserbriefs.

Im Unterschied von dem einheitlich componirten Kolosserbrief und von allen Paulusbriefen mit Ausnahme des Römerbriefs ist unser Brief getheilt in einen theoretischen und praktischen Theil c. 1—3. 4—6. Seine eigenthümlichen Ideen hat er im ersteren niedergelegt; den zweiten dagegen in um so engerem Anschluss an Paulus abgefasst. Im ersten Theil findet sich keine absichtliche Anlehnung an einen Paulusbrief; wohl aber ist die ganze Auseinandersetzung durchzogen von einer Menge paulinischer Reminiscenzen, die jedoch keineswegs vor allem aus dem Kolosserbrief stammen. Den Hauptabschnitt desselben bildet die Darlegung des Werkes Christi 2, 1—22, wobei zuerst die Erlösungsthat an sich 2, 1—10, und dann die Wirkung derselben auf die bisherige Unterscheidung von Juden und Heiden erörtert wird 2, 11—22. Nachdem 3, 1—13 Paulus als Quelle dieser Lehre dargestellt ist, schliesst der erste Theil in 3, 14—19 mit einer Rückkehr zu dem Wunsche, mit welchem der Hauptabschnitt eingeführt war, 1, 15—23, dass die Leser das Besprochene doch recht gründlich einsehen möchten. Dem somit völlig in sich abgeschlossenen Theil 1, 15—3, 19 geht 1, 3—14 als Einleitung eine Lob-

preisung Gottes für die in Christo der Welt und speciell den Lesern zu Theil gewordenen Segnungen, vorher, wie ihm 3, 20 f. als Schluss eine Doxologie folgt. Niemand wird diesem klar disponirten theoretischen Theil irgend eine Abhängigkeit seines Gedankenganges vom Kolosserbriefe Schuld geben können. Aber ebenso selbständig sind die Gedanken, die den Inhalt des Theiles bilden. Der dem Verfasser offenbar wichtigste Absatz, in dem die Erörterung sich gipfelt, die Darstellung des durch Christi Erlösungswerk bewirkten Friedens zwischen Juden und Heiden 2, 11—22 ist eine dem Briefe ganz eigenthümliche Idee; die Bezeichnung der beiden Nationalitäten, von denen der Verfasser hier reden will, durch *ακροβυστια* und *περιτομη* ist allgemein paulinisch; die Schätzung der jede derselben charakterisirenden Eigenthümlichkeit durch *εν σαρκι* (v. 11) stammt aus Rö. 2, 28 (*η εν σαρκι περιτομη*); die Hervorhebung von *διαθηκαι* und *επαγγελια* als wesentlichen Vorzugs der Juden (v. 12) aus Rö. 9, 4; die Charakterisirung der Heiden als *οι μη εχοντες ελπιδα* (v. 12) aus 1 Th. 4, 13; die Zusammengehörigkeit des Besitzes der *ειρηνη δια Ιησουν Χριστον* mit dem *προσαγωγην εχειν δι αυτου* (v. 14. 15. 17. 18) aus Rö. 5, 1. 2; *εν ενι σωματι* (v. 16)<sup>1)</sup>, *εν ενι πνευματι* (v. 18) aus 1 Ko. 12. 13; die Zusammenstellung von *αποστολοι* und *προφηται* (v. 20) aus 1 Ko. 12, 28 f.; das Bild von einem Bau (v. 20—22) aus 1 Ko. 3, 9—11. 16 f., 2 Ko. 6, 16. Die Einleitungsform *μνημονευετε οτι ποτε υμεις τα εθνη* — — — *ητε* (v. 11 f.) ist vielleicht entstanden durch Reminiscenzen *οιδατε οτι οτε εθνη ητε* 1 Ko. 12, 2. Aus dem Kolosserbrief stammen nur die drei Worte: *απηλλωτριωμενοι* (v. 12), *αποκαταλλασσειν* (v. 16), *δογμασιν* (v. 15); bedenkt man aber die völlig verschiedene Verwendung dieser Worte (*απηλλωτριωμενοι* und *αποκαταλλαγηναι*, bezieht sich Kol. 1, 21 auf das Verhältniss der Menschen zu Gott, Eph. 2, 12. 16 auf das

1) Pfeiderer (Paulinismus S. 449) glaubt, dass auf *αποκαταλλαξη εν ενι σωματι δια του σταυρου* die Reminiscenz Kol. 1, 22 *αποκατηλλαξεν εν τω σωματι της σαρκος αυτου δια του θανατου* eingewirkt habe; was nicht unwahrscheinlich ist. —

Verhältniss der Heiden zu dem Bunde Gottes im Alten Testament; *δογματα* bezeichnet Kol. 2, 14 das Gesetz selbst in seiner Fluchbedeutung für die an dasselbe Verpflichteten, Eph. 2, 15 die Form des Gesetzes in ihrer trennenden Bedeutung für Judenthum und Heidenthum), so kann man nur an eine gedächtnissmässige Reminiscenz dieser Worte, nicht an irgend welche Abhängigkeit von den Sätzen des Kolosserbriefs, geschweige an einen gemeinsamen Verfasser glauben. Ganz ähnlich müssen wir uns *χειροποιητος* (v. 11) als Charakterisirung der *περιτομη εν σαρκι* entstanden denken; während der Verfasser den paulinischen Ausdruck *περιτομη εν σαρκι* aus Rö. 2, 28 reproducirt, fällt ihm der ebenso paulinische Ausdruck *περιτομη χειροποιητος* (Kol. 2, 11) ein; und so bildete er seine Phrase weiter, freilich mit wenig Glück, denn wenn dort die bildlich gemeinte *περιτομη* im Gegensatz zur im Hintergrund schwebenden wirklichen durch *χειροποιητος* treffend charakterisirt ist, scheint hier für die eigentlich gemeinte *περιτομη*, der eine geistig verstandene nicht einmal in Gedanken gegenüber gestellt ist, die Beigabe *χειροποιητος* fast müssig, weil selbstverständlich, zumal neben *εν σαρκι*<sup>1)</sup>. — Aber wie dieser Gipfelpunkt der Belehrung des theoretischen Theils, so ist auch der dogmatische Unterbau derselben 2, 1—10, deren Erkenntniss nach 1, 15—23 der Briefschreiber den Lesern wünscht, von Anklängen an alle Paulusbriefe durchzogen. Die Einführung des Abschnittes 1, 15—23 durch *δια τουτο καγω ου πανομαι ευχαριστων υπερ υμων μνειαν ποιουμενος επι των προσευχων μου* stammt aus einer gedächtnissmässigen Vermischung von 1 Th. 1, 2. 2, 13 und Kol. 1, 9; dass es aber vor allem die Stellen des Thessalonicherbriefes sind, auf welche die Reminiscenz des Kolosserbriefs, die durch die Einschaltung *ακουσας κ. τ. λ.* (v. 15) aus Kol. 1, 4 veranlasst war, nur modificirend eingewirkt hat, mag die Zusammenstellung jener Verse zeigen: 1 Th. 2, 13: *δια τουτο και ημεις ευχαριστουμεν τη*

1) Diese Ueberlegung zeigt, wie zweifellos die *περιτ. χειροποιητος* der originale, die *π. χειροπ.* der abgeleitete Gedanke ist (gegen Holtzm.).

·*Θεω αδιαλείπτως.* 1 Th. 1, 2: *ευχαριστούμεν τῷ Θεῷ παντοτε περι παντων υμῶν μνησαν ποιούμενοι ἐπι των προσευχων ἡμῶν.* Kol. 1, 9: *δια τουτο και ἡμεις ου πανομεθα υπερ υμῶν προσευχομενοι και αιτουμενοι.* Nur *ου πανομαι* weist hiernach mit Sicherheit auf den Kolosserbrief. Die Uebernahme von *ακουσας κ. τ. λ.* aus dem Kolosserbrief, die übrigens, wie die Aenderungen zeigen, auch nur freie Reminiscenz ist, lag nahe, weil hier wie dort die Gemeinde dem Briefschreiber persönlich unbekannt ist. Der Inhalt des Wunsches selbst: *ινα bis της καρδιας υμῶν* ist völlig original, ja fast jedes Wort desselben für Paulus (inclusive Kolosserbrief) fremdartig; er kennt keinen *Θεος του κυριου ἡμῶν Ἰησου Χριστου*, keinen *πατηρ της δοξης* (vgl. 1 Ko. 2, 8 *κυριος της δοξης*), kein *πνευμα σοφιας και αποκαλυψεως* (vgl. jedoch 1 Ko. 2, 10; 14, 6. 26), keine *οφθαλμοι της καρδιας* und kein *φωτιζειν* in diesem Sinne (vgl. dagegen Hebr. 6, 4. 10, 32; übrigens auch 2 Ko. 4, 4. 6); nur *εν επιγνωσει αυτου* erinnert an Rö. 1, 28. Phi. 1, 9. Kol. 1, 9. 10. Die dreifache Bezeichnung des Gegenstandes dieser den Lesern gewünschten Erkenntniss, gleichsam die Ueberschrift zum folgenden Abschnitt, ist wiederum ganz original. Dass damit der Schwerpunkt des Erkennens auf zukünftige überweltliche Dinge fällt, auf die *ελπις της κλησεως*, auf die *κληρονομια του Θεου*, auf die *δυναμις του Θεου* (mit deutlicher Beziehung auf die Auferstehung, wie das Folgende zeigt, das in v. 20 bei Christus anhebt, in 2, 7 bei den Christen zum Abschluss kommt), erinnert an den Hebräerbrief und an den 1. Petrusbrief<sup>1)</sup>; vgl. zu den Ausdrücken bes. Hebr. 3, 1 *κλησεως επουρανιου μετοχοι*, 9, 15 *κεκλημενοι της αιωνιου κληρονομιας*; zu *πλουτος της δοξης* aber Rö. 9, 23. Kol. 1, 27; zu *δυναμις* im angegebenen Zusammenhang Rö. 1, 4. Phi. 3, 10; zu *υπερβαλλων* 2 Ko. 3, 10. 9, 14<sup>2)</sup>. Mit *κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος*

1) Vgl. auch Weiss, petrin. Lehrbegr. S. 427.

2) Bei der Erwähnung der *ελπις* v. 18 an eine Abhängigkeit von Kol. 1, 5 zu denken, ist unmöglich; dort ist sie vorhanden als Grund von *πιστις* und *αγαπη*, hier wird sie angewünscht als Gegenstand der



αυτου — ein für Paulus undenkbarer Schwulst von synonymen Ausdrücken — bahnt sich der Verfasser nun den Uebergang zur Sache selber, von der er eigentlich reden will, zur Schilderung des Werkes Christi. Dass die *ενεργεια* Gottes als Quelle der Auferstehung bezeichnet wird, erinnert an Phi. 3, 21. Kol. 2, 11<sup>1)</sup>. Die Darstellung des Werkes Christi selbst, das in seiner Auferstehung concentrirt erscheint, v. 20—23 lehnt sich ganz ausgesprochen an 1 Ko. 15, 20—28, unter Einwirkung von Phi. 2, 9 f. Hebr. 10, 12 und 8, 1, an; *εγειρας αυτον εκ νεκρων* ist eine häufig wiederkehrende paulinische Formel; *καθισας αυτον εν δεξια αυτου εν ταις επουρανιοις* stammt aus Hebr. 10, 12 und 8, 1 (hier die Ortsbestimmung *εν τοις ουρανοις*); *υπερανω πασης αρχης και εξουσιας και δυναμεως και κυριοτητος και παντος ονοματος ονομαζομενου ου μονον εν τω αιωνι τουτω αλλα και εν τω μελλοντι* erinnert an *υπερ παν ονομα* Phi. 2, 9, an die *αρχη, εξουσια, δυναμις* 1 Ko. 15, 24, an die *αρχοντες του αιωνος τουτου* 1 Ko. 2, 6 und den *αιων μελλον* Hebr. 6, 5 (vielleicht noch unmittelbarer an Mt. 12, 32); *και παντα υπεταξειν υπο τους ποδας αυτου* stammt aus 1 Ko. 15, 27; dagegen ist *και αυτον εδωκεν κεφαλην υπερ παντα τη εκκλησια, ητις εστιν το σωμα αυτου* wieder des Verfassers eigenster Gedanke. Die Vergleichung Christi mit einer *κεφαλη* ist zwar paulinisch 1 Ko. 11, 3. Kol. 2, 10, ebenso die Vergleichung der *εκκλησια* mit einem *σωμα* 1 Ko. 10, 17; 12, 13. 27. Rö. 12, 5. Aber die Verbindung beider Bilder zu einer Vorstellung kennt er nicht<sup>2)</sup>; wo die *εκκλησια* als *σωμα* bezeichnet ist, da ist vielmehr Christus als das *πνευμα* in diesem *σωμα* vorgestellt. Dagegen mag die Steigerung dieses Verhältnisses Christi zur Gemeinde zu einem Verhältniss Christi zum All in *κεφαλη υπερ παντα* auf Stellen wie 1 Ko. 15, 27. 28. Phi. 2, 10 sich gründen

*επιγνωσις*; dasselbe gilt von *επιγνωσις* selbst, deren Gegenstand hier die Zukunft ist, Kol. 1, 9 f. dagegen der Wille Gottes als ethisches Gebot, und von *δυναμις*, die sich hier auf die Auferstehung, Kol. 1, 11 auf das ethische Leben bezieht.

1) Kol. 1, 29 hat mit der Stelle nur das Wort *ενεργεια* gemein.

2) Auch nicht Kol. 2, 19 vgl. diese Jahrb. Bd. XI S. 511 ff.

und steht parallel den christologischen Steigerungen in Apokalypse, Hebräerbrief, Kolosser-Interpolation. Ganz original, wenn auch in der Fortsetzung dieser Linie liegend, ist die Bezeichnung Christi als *ο τα παντα εν πασιν πληρωμενος*, die weit über Paulus hinausliegt und unmittelbare Vorstufe von Kol. 1, 12 ff. ist. Die Bezeichnung der *εκκλησια* endlich als *πληρωμα* Christi, in dem passiven Sinne nämlich, dass die Gemeinde von Christus erfüllt ist, ist dem Gedanken nach paulinisch; denn es ist nichts als das paulinische *Χριστος εν υμιν* 2 Ko. 13, 5, von Seiten der *εκκλησια* ausgedrückt; der Ausdruck aber ist dem Paulus fremd, und hat gar nichts zu thun mit Kol. 2, 9; wohl aber hat der Interpolator des Kolosserbriefs sich diese Vorstellung angeeignet, wenn er Kol. 2, 10 schreibt: *και εστε εν αυτω πεπληρωμενοι*; dass er dort von unserer Stelle abhängig ist, zeigt die Beifügung von *ος εστιν η κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας*, was an die *κεφαλη υπερ παντα*, die Eph. 1, 22 unmittelbar vorgeht und dessen *παντα* durch v. 21 sich bestimmter färbt, anknüpft.

Es folgt nun 2, 1—10 die Schilderung des Erlösungswerkes selbst. Dasselbe erscheint als Application dessen, was Gott nach 1, 20—23 an Christus gethan hat, auf die Gläubigen. Genau genommen beschränkt sich freilich die Ausführung dieses Gedankens auf v. 4—7, wo in v. 4 das Anakoluth aus v. 1 wieder aufgenommen wird, ein Zeichen, dass nun erst der Gedanke zum Ausdruck kommt, welchen der Verfasser im Anschluss an c. 1, 20 ff. auszuführen gedachte. Dagegen hat den Verfasser der ihn beherrschende Zielgedanke seiner ganzen Darlegung, die Unterscheidung zwischen den gewesenen Juden und Heiden in der Christenheit definitiv zu beseitigen, veranlasst, eine Reflexion auf den vorchristlichen Zustand der Erlösten voreinzuschalten (v. 2 f.), um zu zeigen, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Heiden und Juden in demselben nicht bestanden hat, und sodann anknüpfend an die Parenthese in v. 5 in einem Nachtrag über die von Seiten der Christen nöthige Vermittelung jener Wirkung des Werkes Christi zu sprechen (2, 8—10), welche auch ihrerseits jede Möglichkeit einer Unterscheidung

zwischen Juden und Heiden ausschloss. Der Mittelsatz nun 2, 4—7 ist selbständig gebildet, mit einziger Ausnahme der Wendung *και οντας ημας νεκρους τοις παραπτωμασιν συνεζωποιοησεν τω Χριστω*, welche wenigstens in der Form, in der sie 2, 1 zunächst zur Verwendung kommen sollte, wörtlich aus Kol. 2, 13 entlehnt ist; in v. 4 erinnert *δια την αγαπην* an Rö. 5, 5. 8; in v. 7 *πλουτος της χαριτος αυτου εν χρησ-τοτητι* an *πλουτος της χρηστοτητος αυτου* Rö. 2, 4; v. 6 ist nur Uebertragung des 1, 20 von Christus Ausgesagten auf die Christen, wie denn v. 7 deutlich zu 1, 18 f. zurücklenkt: *ινα ενδειξηται — εις το ειδεναι; εν τοις αιωσι τοις επερχομενοις — ελπις της κλησεως; το υπερβαλλον πλουτος της χαριτος αυτου* (χαρ. wegen v. 5) — *ο πλουτος της δοξης* und *το υπερβαλλον μεγαθος της δυναμεως αυτου; εφ' ημας — εις ημας τους πιστευοντας; εν Χριστω Ιησου — εν τω Χριστω* (1, 20). — Der Nachtrag v. 8—10, die Erläuterung der Parenthese *χαριτι εστε σεσωσμενοι* zeigt wieder den Verfasser in paulinischen Geleisen, wenn sich ihm auch die paulinischen Formeln in ihrer tiefdurchdachten Schärfe nicht eingeprägt haben: *χαριτι δια πιστεως* erinnert an Rö. 3, 24. 25. 30, *ουκ εξ εργαων* an *πιστει χωρις εργαων νομον* Rö. 3, 28 vgl. 9, 32. Zu dem Gegensatz *δια πιστεως — εξ εργαων* vgl. Ga. 2, 16; zu *ινα μη τις κανχησηται* vgl. Rö. 3, 27, der Form nach 1 Ko. 1, 29; zu *Θεου το δωρον* vgl. Rö. 5, 15; zu *επι εργοις αγαθοις* vgl. 2 Ko. 9, 8. Vom Kolosserbrief ist in alledem, ausser der Schilderung des früheren Zustandes der Christen, der in v. 5 mit *ημας*, in v. 1 mit *υμας* aus Kol. 2, 13 eingeführt wird, eine weitere Spur nicht zu finden. Denn dem Inhalte nach steht dem Abschnitt 2, 4—10 Röm. 6 mindestens ebenso nahe als Kol. 1, 11 f., wie denn die Ergänzung des verwendeten Kolosserverbeses durch *και ταις αμαρτιαις* wohl aus Rö. 6, 11 zu erklären ist. — v. 2 f. schaltet eine Schilderung der vorchristlichen Menschheit nach ihren beiden Typen, Heiden und Juden (*υμεις* v. 2 und *ημεις* v. 3) ein, und zwar zuerst immer noch mit leichter Erinnerung an den Kolosserbrief. Wie aber v. 2 *εν αις ποτε περιεπατησατε — εν τοις υιοις της απειθειας* aus Kol. 3, 6 f. stammt, während *κατα τον*

*αιωνα του κοσμου τουτου* an Rö. 12, 2, *του πνευματος* im Zusammenhang mit *του κοσμου* an 1 Ko. 2, 12 erinnert, so ist v. 3 nachgebildet 2 Ko. 1, 11 *ανεστραφημεν εν τω κοσμω εν σοφια σαρκικη*, während *εν οις* an *εν τουτοις* Kol. 3, 7, *εν ταις επιθυμiais της σαρκος ποιουντες τα θεληματα της σαρκος και των διανοιων* an *εν ταις επιθυμiais των καρδιων* Rö. 1, 24 und an *επιθυμια της σαρκος* Ga. 5, 16, *ημεθα τεκνα φυσει οργης* an Ga. 2, 15 (*φυσει*), Rö. 1, 18. 9, 8. Kol. 3, 6 (*οργη*), Ga. 4, 28 (*τεκνα επαγγελιας*), *ως και οι λοιποι* an 1 Th. 4, 13, die völlige Gleichstellung von Heiden und Juden gegenüber der Sünde an Rö. 1, 18—2, 24. 3, 19. 23. 11, 32 erinnert. Auch hier kann also von einer einseitigen Anlehnung an den Kolosserbrief als das dem unselbständigen Briefsteller vorschwebende Original nicht mit Grund geredet werden.

Wie nach diesen Nachweisen der Hauptabschnitt des ersten Brieftheils in Gedanken und Composition ganz selbständig ist, während er im Einzelnen auf Grund eingehender Vertrautheit Material aus allen Paulusbriefen aufs Freieste verwerthet, ohne unter denselben einen bestimmten Brief in auffallender Weise zu bevorzugen, so beobachten wir ganz das Gleiche in c. 3. Es handelt sich dem Verfasser noch darum, die in c. 2 vorgetragenen Lehrgedanken auf die Autorität des Apostels Paulus zurückzuführen, sowie nochmals nachdrücklich den Wunsch auszusprechen, dass die Leser immer tiefer in dieselben eindringen und auf Grund dessen die einheitliche Kirche immer vollkommener darstellen möchten (3, 1—13, 14—19). Den Abschluss des ganzen ersten Haupttheils bildet dann eine Doxologie, mit welcher der Verfasser zum Ausgangspunkt seiner Darlegung zurückkehrt. Dieser ganze Abschnitt ist selbständig erdacht und hat keine Parallele in den Paulusbriefen. Dagegen finden wir im Einzelnen eine Reihe Reminiscenzen: *εγω Παυλος* 2 Ko. 10, 1. Ga. 5, 2; die Bezeichnung *ο δεσμιος του Χριστου υπερ υμων των εθνων* ist originale Schöpfung des Verfassers, wenn auch der einfachere Ausdruck für den Gedanken, in dem er denselben v. 13 wiederholt (*εν ταις θλιψεσιν μου υπερ υμων*), an Kol.

1, 24 speciell, überhaupt aber an Stellen, wie 2 Ko. 1, 6. Phi. 2, 17 erinnert, während *αιτουμαι μη εγκακειν* nach 2 Ko. 4, 16 (wo zugleich der *εσω ανθρωπος* zu *μη εγκακειν* in Beziehung gesetzt ist, wie hier v. 13 und 16) und *ητις εστιν δοξα υμων*, ein dem heidenapostolischen Verfasser zugehöriger Gedanke, nach 1 Th. 2, 20 gebildet ist. In v. 2 wirken verschiedene Reminiscenzen zusammen: *η χαρις του Θεου η δοθεισα μοι* findet sich Rö. 12, 3. 6. 15, 15. 1 Ko. 1, 4. 2 Ko. 8, 1. Ga. 2, 9 und im Zusammenhang mit der Bilderreihe von Eph. 2, 20 ff. namentlich 2 Ko. 3, 10. Die Bezeichnung des Berufs als *οικονομια* findet sich 1 Ko. 9, 17. 4, 1 (hier die Zusammenstellung von *οικονομος* mit *μυστηριον*, wie Eph. 3, 2. 3); neben diesen Stellen mag auch Kol. 1, 25 Einfluss gehabt haben. v. 3 lehnt sich an Ga. 1, 12. 2, 2. Der Ausdruck *μυστηριον του Χριστου* (v. 4) mag aus Kol. 4, 3 stammen, hat aber eine ganz andere Bedeutung bekommen. Das Selbstlob in v. 4 hat eine entfernte Parallele an 1 Ko. 2, 6. 16. 2 Ko. 4, 6. 11, 5 f. *απεκαλιφθη εν πνευματι* (v. 5) lehnt an 1 Ko. 2, 10 (*απεκαλυψεν δια του πνευματος*), *ετεραις γενεαις* vielleicht an *απο των γενεων* Kol. 1, 26 an. Ob *τοις αγιοις αποστολοις και προφηταις* — vgl. 1 Ko. 12, 28 f. — nur zufällig an *τοις αγιοις* Kol. 1, 26 anklingt oder Reminiscenz ist, muss, da hier *αποκαλυπτειν*, dort *φανερουν*, hier *ου γνωριζειν*, dort *αποκρυπτειν* gebraucht ist, also die Stellen keine unmittelbare Berührung zeigen, zweifelhaft bleiben. Jedenfalls schwebte dem Verfasser zunächst 1 Ko. 2, 6—10 vor: *προεγραψα* — — — *την συνεσιν μου εν τη μυστηριω* — (*λαλουμεν Θεου σοφιαν εν μυστηριω, ην ουδεις των αρχοντων του αιωνος τουτου εγνωκεν*) — *ο ετεραις γενεαις ουκ εγνωρισθη τοις υιοις των ανθρωπων, ως νυν απεκαλυφθη τοις αγιοις αποστολοις* — — — *εν πνευματι* — (*ημιν δε απεκαλυψεν ο Θεος δια του πνευματος*). Freilich ist die Bestimmung des Inhalts des *μυστηριον*, wie sie v. 6 gegeben wird, dem Paulus fremd, dem Verfasser eigenthümlich, lehnt sich aber eng an Ga. 3, 20 an. In v. 7 dagegen wirken Kol. 1, 25. 29. Ga. 2, 9. 8 (*ενεργειν* — *κατα την ενεργειαν*), vielleicht Rö. 5, 15 (*η δωρεα εν χαριτι*) zusammen. Die Hälfte von v. 8 stammt aus 1 Ko. 15, 9 f., *εν τοις εθ-*



νεσιν ευαγγελισασθαι το πλουτος του Χριστου ist nach Ga. 1, 16 geformt; ανεξιχνηασιον πλουτος του Χριστου aber verräth Einfluss von dem Ruhm des πλουτος in Rö. 11, 38, zu dem auch die εξιχνηαστοι οδοι αυτου gehören. In v. 9 stammt η οικονομια του μυστηριου του αποκεκρυμμενου απο των αιωνων aus Kol. 1, 26 mit 1 Ko. 2, 7. v. 10 ist völlig original. v. 11 dagegen erinnert wieder an 1 Ko. 2, 7, jene Stelle, die dem ganzen Abschnitt zu Grunde liegt: σοφια του Θεου κατα την προθεσεν των αιωνων ην εποιησεν — Θεου σοφιαν ην προωρισιν ο Θεος προ των αιωνων. v. 12 endlich steht unter Einfluss von Rö. 5, 2: εν ω εχομεν την προσαγωγην δια της πιστεως — δι' ου και την προσαγωγην εσχηκαμεν τη πιστει; εν πεποιθησει aber stammt aus 2 Ko. 3, 4; παρηρησια im Zusammenhang mit den Leiden (v. 13) findet sich auch Phi. 1, 20. — Beinahe ganz original ist endlich der abschliessende Wunsch v. 14—19 und die Doxologie v. 20 f.: εν ουρανοις, επι γης v. 15 stammt aus 1 Ko. 8, 5. πλουτος της δοξης v. 16 aus Rö. 9, 23; κραταιωθηναι aus 1 Ko. 16, 13; εσω ανθρωπος aus Rö. 7, 22. 2 Ko. 4, 16. v. 17 ruht auf paulinischen Ideen Rö. 8, 9. 10. 2 Ko. 13, 5; κατοικειν stammt vielleicht aus Kol. 2, 9; wenigstens rührt ερριζωμενοι und τεθεμελιωμενοι v. 18 von Kol. 2, 7. 1, 26 f. her; sonst ist v. 18 original. v. 19 dagegen verräth Einfluss von 1 Ko. 8, 1. 13, 2 (Verhältniss von γνωσις zu αγαπη), von Rö. 8, 35. 2 Ko. 5, 14 (αγαπη του Χριστου), von 2 Ko. 3, 10. 9, 14 (ιπερβαλλουσα), von Kol. 1, 9 (ινα πληρωθητε); dagegen ist die Vorstellung πληρωμα του Θεου dem Verfasser eigenthümlich, ganz parallel mit πληρωμα του Χριστου 1, 23, welcher Wechsel für die Gleichstellung von Θεος und Χριστος beim Verfasser ganz bezeichnend ist<sup>1)</sup>. Die Doxologie v. 20 f. zeigt in κατα την

1) Der Verf. hat diese Perfectformen beibehalten, obgleich sie in seinen Zusammenhang nicht passen, wo ριζοσθαι und θεμελιεσθαι dem κατοικησαι gleichzeitig gedacht werden muss. Aber die vorhandene Formel war ihm zu verlockend. — Die auch von W. Schmidt vertretene Einbeziehung der Participia in den folgenden Zwecksatz raubt dem Aufbau des Wunsches v. 16 f. die Spitze, auf die es doch dem Verfasser gerade ankommt, die αγαπη, welche sich in der defini-

δυναμιν τὴν ενεργοῦμένην ἐν ἡμῖν Abhängigkeit von Ga. 3, 5 (vielleicht auch Phi. 3, 21); αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας αἰῶνι schreibt Paulus Rö. 11, 36, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων aber Ga. 1, 5. Phi. 4, 20.

Dem ersten Haupttheil des Briefes geht nun in 1, 3—14 eine weitläufige Einleitung vorher, über deren Disponierung die Exegeten noch nicht einig sind. Deutlich ist die Spitze der Gedankenentwicklung in v. 10 erreicht: οἰκονομία τοῦ πληρωματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιωσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Denn v. 11—14 kennzeichnet sich durch das wieder-aufnehmende ἐν αὐτῷ als eine nachtragsweise angehängte Explication. Die letztere theilt sich deutlich in zwei Sätze, deren jeder mit „ἐν ᾧ“ anhebt und in „εἰς ἐπαινον δόξης αὐτοῦ“ seinen Abschluss findet. Was in v. 11—14 aber unter dem Gesichtspunkt „εἰς ἐπαινον δόξης αὐτοῦ“ nach zwei Seiten ausgeführt ist, ist zu Anfang des Abschnitts v. 4 und 5 schon in seinen einheitlichen Grundzügen dargelegt, unter demselben Gesichtspunkt von εἰς ἐπαινον δόξης αὐτοῦ. Dass v. 4 und 5 den gleichen Gedanken behandelt, wie v. 11—14, zeigt ausser dem gemeinsamen Abschluss εἰς ἐπαινον δόξης αὐτοῦ die Parallele der Ausdrücke: ἐξελεξάτο — ἐκκληρώθημεν, προσορίσας — προσορισθέντες, εἰς υἰοθεσίαν — ἀρραβῶν τῆς κληρονομίας, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Θελήματος αὐτοῦ — κατὰ τὴν βούλην τοῦ Θελήματος αὐτοῦ. In dem hiernach übrigbleibenden Mittelstück v. 6—10 aber scheint τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαριτώσεν ἡμᾶς und τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς steigernde Beziehung auf einander zu haben. Die mit χάριτιν bezeichnete Thatsache wird dann ausgeführt in v. 7: ἐν ᾧ ἐχομεν . . . τῶν παραπτωμάτων, die mit περισσεύειν bezeichnete aber in v. 8 f.: ἐν πασῇ σοφίᾳ . . . τοῦ Θελήματος αὐτοῦ; mit der Angabe des Inhalts dieses μυστηρίου, wodurch zugleich das Bisherige zusammengefasst und sein letzter Abschluss aufgezeigt wird, κατὰ τὴν εὐδοκίαν . . . ἐπὶ τῆς γῆς, schliesst dann

---

tiven Aufhebung jeder Unterscheidung zwischen gewesenen Juden und Heiden bewährt.

die einleitende Uebersicht dessen, wovon der Verfasser alsbald ausführlicher zu reden gedenkt.

Die Danksagung in v. 3 lehnt sich an 2 Ko. 1, 3 f. an, sofern nicht nur die Worte, die den Dank ausdrücken, von dort einfach übernommen sind, sondern auch der Gegenstand des Dankes in völlig analoger Form angefügt wird: *ο παρακαλων ημας επι παση τη θλιψει — ο ευλογησας ημας εν παση ευλογια*. Der Gegenstand des Dankes ist originaler Gedanke des Verfassers, namentlich die Bestimmung *εν τοις επουρανιαις* führt hier sogleich in die Heimath seines Glaubens ein; es erinnert an Hebr. 6, 4, wo die Christen geschildert werden als *γενσαμενοι της δωρεας της επουρανιου και μετοχοι γεννηθεντες πνευματος αγιου*. Die erste kurze, mit einem an 1 Ko. 1, 6 erinnernden *καθως* angehängte Ausführung dieser *ευλογια* in v. 4 u. 5 lehnt sich mit *καθως εξελεξατο* an 1 Ko. 1, 27; die Verlegung der Erwählung in die Zeit *προ καταβολης του κοσμου* ist original (von Apok. 13, 8. 17, 8 und Synoptikern vorbereitet mit *απο καταβολης του κοσμου*); doch erinnert sie, zumal in dem engen Zusammenhang mit *προορισας* (v. 5), lebhaft an 1 Ko. 2, 7 *προωρισεν ο θεος προ των αιωνων; ειναι ημας αγιους και αμωμους κατενωπιον αυτου εν αγαπη* stammt aus Kol. 1, 22; aber während bei Paulus das Christenleben wohl ein *αγιασμος* (Rö. 6, 19. 22. 1 Ko. 1, 30. 1 Th. 4, 3. 4. 7), die *αγιωσυνη* dagegen erst ein Gut der Verklärung ist, das im Gericht den Vollendeten zuerkannt wird (1 Th. 3, 13. Kol. 1, 22; daher *παραστησαι* und der Gerichtsbegriff *ανεγκλητος*), so erscheinen hier die Christen als in der Gegenwart schon *αγιοι και αμωμοι*, was an Hebr. 10, 10. 14. 29 erinnert und über Paulus ebenso entschieden hinausgeht, wie die beigegebene Bestimmung *εν αγαπη*<sup>1)</sup>, statt deren Paulus Kol. 1, 23 auf die *πιστις* verweist, für den Verfasser charakteristisch ist:

1) Für diese Verbindung von *εν αγαπη* spricht nicht nur die Vorliebe des Verf., solche Bestimmungen am Schluss seiner Sätze anzuhängen (vgl. *εν αγαπη* 4, 2. 15. 16. 5, 2; *εν πνευματι* 2, 22. 3, 5; ferner 4, 19. 6, 24), sondern die volle Entbehrlichkeit desselben bei *προορισας* wegen *κατα την ευδοκιαν*. Ebenso ergänzt er 4, 2 das aus Kol. 3, 13 genomme *ανεχομενοι αλληλων* durch *εν αγαπη*.

3, 18. 4, 15. 16. 5, 2. 6, 23. Der Participialsatz v. 5 lehnt sich an Röm. 8, 29; die *υιοθεσια*, die nach v. 7 durch *απολυτρωσις* vermittelt ist, an Gal. 4, 5. Röm. 3, 23; *κατα την ευδοκιαν αυτου* an 1 Kor. 1, 21. Phil. 2, 13; *εις επαινον της δοξης αυτου* an Phil. 1, 11. Diese Formel ist erweitert zu *εις επαινον δοξης της χαριτος αυτου*, um einen doppelten Erweis der *χαρις* Gottes anzuknüpfen, erstens den Erweis derselben durch die Thatsache der Erlösung *ης εχαριτωσεν*: . . . . *κατα το πλουτος της χαριτος*, was als Quelle jener Thatsache nur deswegen noch einmal angeführt ist, um zweitens als Steigerung daran den noch höheren Erweis der *χαρις* zu knüpfen, der in der offenbarenden Bekanntmachung jenes Willens besteht: *ης επερισσευσεν* . . . . *κατα την ευδοκιαν αυτου*. Auch hier ist *κατα την ευδοκιαν αυτου*, womit zu v. 5 zurückgelenkt wird, nur deswegen wieder aufgenommen, um daran die zusammenfassende Darstellung des Gnadenrathschlusses knüpfen zu können: *ην προεθετο εν αυτω* . . . . *και τα επι της γης*. Von diesen drei Sätzen lehnt sich im ersten die Beschreibung der Erlösungsthatsache (v. 7) eng an Kol. 1, 14; die Einfügung von *δια του αιματος* mag einer Einwirkung von Röm. 3, 24 f. oder Hebr. 9, 12, die Aenderung von *αμαρτιων* in *παραπτωματων* einer solchen von 2 Kor. 5, 19 zuzuschreiben sein; ob auch *αγαπημενος* von *υιος της αγαπης* beeinflusst ist, muss zweifelhaft bleiben. Im zweiten Satz (v. 8 f.) wirkt wiederum der Kolosserbrief ein durch *την επιγνωσιν του θεληματος αυτου εν παση σοφια και συνεσει πνευματικη* (1, 9); die Näherbezeichnung des *θελημα* als *μυστηριον* kann angeregt sein durch Kol. 1, 26 oder durch 1 Kor. 2, 7, wo *σοφια* und *μυστηριον* beisammenstehen und *ην προωρισεν* ähnlich unserem *ην προεθετο* darauf folgt. Im dritten Satz kann zu *ην προεθετο* (v. 9) verglichen werden *ον προεθετο* Röm. 3, 25, zu *πληρωμα των καιρων* (v. 10) Gal. 4, 4; der Gedanke aber ist original, namentlich der von der Stellung Christi in den Worten *ανακεγαλαιωσασθαι κ. τ. λ.*, wenn auch vielleicht Kol. 3, 11 dabei eingewirkt hat; während es dann seinerseits Anregung zu der Interpolation Kol. 1, 16--20 gab. Die Ausführung von v. 4 f. nach den zwei

Theilen von Juden und Heiden in v. 11—14 gehört nun wieder zu den dem Verfasser eigenthümlichen Gedankenkreisen<sup>1)</sup>. In v. 11 f. ist *εκκληρωθημεν* alttestamentlich und hat mit *κληρος* Kol. 1, 12 so wenig zu thun, als das eigens vom Verfasser für seine Idee geschaffene *προηλπικотας* mit *προηκουσατε* sc. *την ελπιδα* Kol. 1, 5. *προορισθεντες* erinnert wieder an Rö. 8, 29; *προθεσις* an Rö. 8, 28. 9, 11; *του τα παντα ενεργουντος* an Phi. 2, 13; *κατα την βουλην του θεληματος αυτου* an Ga. 1, 4. In v. 13 f. erinnert die Folge von *ακουειν* und *πιστευειν* an Rö. 10, 14; *λογος της αληθειας* an 2 Ko. 6, 7. Kol. 1, 5; *ευαγγελιον της σωτηριας* an Rö. 1, 16; *πιστευσαντες εσφραγισθητε τω πνευματι της επαγγελιας τω αγιω* an Ga. 3, 14; *αρραβων* an 2 Ko. 5, 5. Rö. 8, 16; *σφραγιζειν* mit *αρραβων* an 2 Ko. 1, 22.

Unsere bisherige Untersuchung hat erwiesen, dass dem Verfasser des Epheserbriefs sämtliche Briefe

1) Dass v. 11 f. auf die Judenchristen geht und v. 13 f. auf die Heidenchristen, kann keine Frage sein. Wenn v. 12 auf geborene Juden geht, so muss v. 11, dem gegenüber v. 12 ja nur den Endzweck ausspricht, auch auf solche gehen, wie dies der alttestamentliche Ausdruck *εκκληρωθημεν* auch ganz klar andeutet, wozu die umständliche Phrase *προορισθεντες* etc. wie eine Apologie jener Auswahl des jüdischen Volkes gegenüber den heidenchristlichen Lesern klingt, während sie ohne derartigen Zweck, also mit Beziehung auf alle Christen nicht nur durch ihre Umständlichkeit auffallen, sondern auch als Wiederholung von v. 5 überflüssig erscheinen müsste (Harless). v. 13 f. bildet einen Satz; statt „*εν ω και υμεις ακουσαντες και πιστευσαντες*“ schreibt der Verf. der Rhetorik wegen zweimal *εν ω*; *εσφραγισθητε εις απολυτρωσιν* gehört nach 4, 30 (*σφραγιζειν εις ημεραν απολυτρωσεως*) zusammen; die hierbei erfolgende Erwähnung des vermittelnden *πνευμα* aber hat als Nachtrag zu dem v. 11 f. von den Juden Gesagten Veranlassung zu der Einschaltung gegeben, dass er, der heilige Geist, überhaupt sei *αρραβων της κληρονομιας ημων*, was deutlich auf *εκκληρωθημεν* (v. 11) zurückblickt. Gegen Meyer's Construction (s. Commentar) ist der alttestamentliche Ausdruck *κληρον* in v. 11, die ausführliche Berufung auf die *προθεσις*, die Unmöglichkeit *εις το ειναι* (v. 12) blos in Beziehung zum Participium und nicht zum Verbum finitum zu setzen, die mit Ausnahme von Mc. 1, 15 dem n. T. unbekannte Construction *πιστευειν εν τι* (v. 13), die Entbehrlichkeit von *πιστευσαντες* neben *εν ω ακουσαντες*.



Pauli so vertraut sind, dass er auf Schritt und Tritt sich an paulinische Aussprüche anlehnt, und zwar ohne dabei in auffallender Weise einen einzelnen Paulusbrief zu bevorzugen. Höchstens könnte man aus dem zuletzt behandelten Einleitungsabschnitt 1, 3—14 vermuthen, dass der Verfasser, als er sich ans Werk machte, den kleinen Kolosserbrief noch in unmittelbarster Erinnerung, vielleicht eine Abschrift desselben vor sich hatte. Aber sofort nach der Einleitung verschwindet dieser Eindruck völlig. Auch im zweiten Hauptabschnitt des Briefes (c. 3—6) ändert sich zunächst dieser Charakter nicht. Die Theilung des Briefs in eine belehrende und eine ermahnende Hälfte ist dem Römerbrief nachgeahmt. An ihn schliesst sich wie die Schlussdoxologie des ersten (3, 21 = Rö. 11, 36), so die Einleitung des zweiten Theils wörtlich an: *παρακαλω ουν υμας* 4, 1 = Rö. 12, 1. Die Formulirung der alles Folgende zusammenfassenden Mahnung dagegen: *αξιως περιπατησαι της κλησεως ης εκληθητε* stammt aus 1 Th. 2, 12: *παρακαλουντες εις το περιπατειν υμας αξιως του θεου του καλουντος υμας*, während der Ausdruck *κλησις ης εκληθητε* an 1 Ko. 7, 20 erinnert. Die drei Tugenden, mit welchen der würdige Wandel charakterisirt wird, finden sich in gleicher Reihenfolge und ebenso wie hier unter Anschluss von *ανεχομενοι αλληλων* in Kol. 3, 12 f.; wenn unser Verfasser sein beliebtes *εν αγαπη* hinzufügt, so kann auch darauf Kol. 3, 14 eingewirkt haben, was um so wahrscheinlicher ist, als das dort von der *αγαπη* gebrauchte Bild eines *συνδεσμος της τελειοτητος* hier in der Form eines *συνδεσμος της ειρηνης* wiedererscheint. Mit v. 3 hat der Verfasser den Gedanken eingeführt, auf welchen er nun zunächst allen Nachdruck legt, und der sich deutlich als die praktische Spitze der Darlegungen des ersten Haupttheils verräth: in ausführlicher Weise werden v. 3—16 die Christen ermahnt zur Einigkeit und zum Zusammenwirken auf Grund des Einigungswerkes Christi. Die Ausführung zeigt wiederum, obwohl der Gedanke original ist, reichliche Einwirkung paulinischer Reminiscenzen: *εν σωμα και εν πνευμα* = 1 Ko. 12, 13. *εις κυριος* = 1 Ko. 8, 6. 12, 5. *εν βαπτισμα* =

1 Ko. 1, 13. *εις θεος* = Rö. 3, 30. 1 Ko. 8, 6. 12, 6. Die Vertheilung der Gaben v. 7 = 1 Ko. 12, 7—11. Rö. 12, 3—6. Die Aemter v. 11 = 1 Ko. 12, 28; endlich v. 12 = 1 Ko. 14, 26. 2 Ko. 12, 19. Dagegen gipfelt dieser Abschnitt mit v. 15 f. in einem Satze, der eine ziemlich getreue Wiedergabe aus dem Kolosserbrief (2, 19) darstellt<sup>1)</sup>. Zweimal zu Anfang (v. 3 f.) und am Schluss dieses Abschnittes (v. 15 f.) begegnet uns hier eine Steigerung der in der Einleitung des Briefes schon bemerkten vorzüglichen Beeinflussung des Verfassers durch den Kolosserbrief.

Mit v. 17 knüpft der Verfasser von neuem an der überschriftlichen Eingangsmahnung v. 1 an. Es handelt sich nun darum, denjenigen Wandel im Detail festzustellen, auf Grund dessen die Mahnung zur Einigkeit des Geistes (v. 3—16) allein Erfolg haben kann. Dazu bahnt er sich den Weg durch eine principielle Charakterisirung des früheren heidnischen und des jetzigen christlichen Zustandes (4, 17—19. 20—24). Darauf folgt eine Skizzirung der individuellen und der socialen Ethik (4, 25—5, 21. 5, 22—6, 9). Die individuelle Ethik wird ausgeführt, mit Umkehrung der 4, 17—24 befolgten Ordnung in einer Gruppe von Mahnungen zu christlicher Sittlichkeit (4, 25—5, 2) und einer Gruppe von Warnungen vor heidnischen Lastern (5, 3—6), woran sich noch ein allgemeinerer zu den Gedanken von 4, 17—24 zurücklenkender und dann das christliche Gemeindeleben empfehlender Abschnitt schliesst (5, 7—21). Dieser bildet in seinen letzten Sätzen zugleich den Uebergang zu der socialen Ethik, welche als eine Art christlicher Haustafel erscheint (5, 22—6, 9). Den ganzen zweiten Theil beschliesst endlich eine eindringende Mahnung, festzubleiben in diesem Wandel (6, 10—20), an welche sich der Briefschluss reiht (6, 21—24). In diesem ganzen Abschnitt tritt die schon in 4, 1—16 beobachtete vorzügliche Benützung des Kolosserbriefes immer stärker hervor und zwar in der merkwürdigen Art, dass jede der Unterabthei-

---

1) Die Priorität der Kolosserstelle habe ich a. a. O. S. 515 f. zu erweisen gesucht.

lungen von 4, 17—5, 21, während der Hauptinhalt derselben ganz übereinstimmend mit dem ersten Haupttheil eine gleichmässige Benützung sämmtlicher Paulusbriefe zeigt, am Schlusse einen Satz aus dem Kolosserbrief beinahe wortgetreu aufnimmt: 4, 22—24. 4, 31 f. 5, 6. 5, 15. 19 f. Dieselbe Erscheinung zeigt der Schlussabschnitt des ganzen Briefs in 6, 19 f. 21 f. Dagegen ist der die sociale Ethik behandelnde Abschnitt 5, 22—6, 9 in allen seinen Theilen eine Paraphrase des entsprechenden Abschnittes aus dem Kolosserbrief.

Was zunächst 4, 17—24 betrifft, so ist es „der Abschnitt Rö. 1, 21. 22. 24, im Anschluss an welchen einleitungsweise Ep. 4, 17—19 ein Bild der moralischen Sachlage in der Heidenwelt entworfen wird“. (Holtzm.) Nur *απηλλοτριωμένοι* und *τη διανοια* nimmt der Verf. (wie schon 2, 21) aus Kol. 1, 21 auf, als ob es für ihn der geläufige Ausdruck zur religiösen Bezeichnung der Heiden geworden wäre<sup>1</sup>). Die Laster in v. 19 sind eine kurze Zusammenfassung der verschiedenen Kataloge, die Paulus aufgestellt hat; *ακαθαρσια* findet sich überall: Rö. 1, 24. Ga. 5, 19. 2 Ko. 12, 21. Kol. 3, 5; damit verbindet er nach Ga. 5, 19. 2 Kor. 12, 21 *ασελγεια*, nach Rö. 1, 29 und Kol. 3, 5 *πλεονεξια*. v. 20 f. gehört dem Verf. original zu: *μανθανειν τον Χριστον* ist wohl nach Ga. 1, 16. 1 Ko. 1, 23 etc. gebildet. Erst v. 22—24 führt zum Kolosserbrief (Kol. 3, 9 f.). Dass die Stelle secundär ist, beweist *αποθεςθαι*, was, als unzutreffendes Bild, nicht ursprünglich concipirt sein kann, und die sprachlich ungeschickte Einschaltung von *κατα την προτεραν αναστροφην*, die sich dem Satz gar nicht einfügt und wörtlich erklärt den Widersinn ergibt, die Leser sollen gemäss ihrem früheren Wandel den alten Menschen ablegen, als ob der frühere Wandel für sie normativ sein sollte. Ueberdies verrathen sich alle Abänderungen des Originals als sich eindringende Reminiscenzen

1) Man beachte, wie hier *εσκοτωμένοι* und *απηλλοτριωμένοι* beisammensteht, sowie nach unserer Reconstruction des Kolosserbriefs *σκοτος* (1, 13) und *απηλλοτριωμένοι* (1, 21) unmittelbar auf einander folgt.

aus andern paulinischen Stellen: *κατα την προτεραν αναστροφην* fasst mit dem Ausdruck, den Paulus Ga. 1, 13 von seinem eigenen vorchristlichen Wandel braucht, den v. 17—19 geschilderten vorchristlichen Wandel der Leser zusammen. *αποθεςθαι* gegenüber *ενδυεσθαι* stammt aus Rö. 13, 12. Die nähere Erklärung des *παλαιος ανθρωπος* durch *φθειρ.* κ. τ. λ. erinnert wenigstens an Rö. 6, 6, 12, wornach im *παλαιος ανθρωπος* die *επιθυμιαι* herrschten, und an 2 Ko. 11, 3, wornach *φθειρεσθαι* mit *απατη* in Beziehung steht und beides ins Gebiet der *νοηματα* gehört (cf. Eph. 4, 23 *τω πνευματι του νοος*). v. 23 ist deutlich durch Rö. 12, 2 veranlasst; die Aenderung von dem *νεος* in einen *καινος ανθρωπος* ist vielleicht geschehen unter Einwirkung der paulinischen „*καινη κτισις*“. Dadurch war seinerseits die Umänderung von *τον ανακαινουμενον* κ. τ. λ. geboten; wofür die einfachste Form war: *τον κατα θεον κτισθεντα. εν δικαιοσυνη και οσιοτητι* möchte, weil es sich in dem Hymnus Lk. 1, 75 findet, liturgischen Ursprungs sein.

4, 25—5, 2 folgt nun eine Reihe einzelner Mahnungen, die entsprechend dem *παλαιος* und *καινος ανθρωπος* negativ und positiv ausgeführt sind: Statt Lüge Wahrhaftigkeit (v. 25); statt Zorn Versöhnlichkeit (v. 26 f.); statt Dieberei Arbeit (v. 28); statt schandbarer Reden erbauliche Reden (v. 29 f.); statt Bitterkeit Liebe (4, 31—5, 2). Die Stelle ist selbständig angelegt, aber im Detail wieder aus lauter paulinischem Material aufgebaut: *αποθμενοι* ist Anknüpfung an v. 22, vielleicht unter Erinnerung an Rö. 13, 12. Die Voranstellung der Sünde des *ψευδισθαι* mag durch den Schlusston v. 24 „*της αληθειας*“, vielleicht auch dadurch veranlasst sein, dass Kol. 3, 9 das Bild vom alten und neuen Menschen am engsten mit *μη ψευδεσθαι* verbunden ist. Es folgt eine alttestamentliche Reminiscenz (Zach. 8, 16) und dann eine solche an Rö. 12, 5 (*εσμεν αλληλων μελι*). Auch die zweite Mahnung kleidet der Verf. alttestamentlich ein (Ps. 4, 5. Deut. 24, 13. 15); *και μη αμαρτανετε* erinnert überdies an 1 Ko. 15, 34. *μηδε διδοτε τοπον τη διαβολη* (als Folge des festgehaltenen Zorns) an Rö. 12, 19 *δοτε τοπον τη οργη*. Das Gebot v. 28 stammt wörtlich

aus 1 Ko. 4, 12 (vgl. 1 Th. 4, 11); die Beifügung von *το αγαθον* zu *εργαζομενος* aus Rö. 2, 10. Ga. 6, 10. Der Zwecksatz ist vielleicht angeregt durch 1 Th. 4, 12. In v. 29 stammt *προς οικοδομην* aus Ko. 14, 26<sup>1)</sup>, in v. 30 *πνευμα αγιον εν ω εσφραγισθητε* aus 2 Ko. 1, 22 (cf. Eph. 1, 13). Die *ημερα απολυτρωσεως* ist zusammenfassender Ausdruck für das Rö. 8, 18—23 Geschilderte, vgl. *απολυτρωσις* Rö. 8, 23. Mit der letzten Mahnung (4, 31—5, 2) schliesst sich der Verf. wieder eng an den Kolosserbrief an. Stammt *αρθητω* vielleicht 1 Ko. 5, 2, so ist *οργη, θυμος, κακια, βλασφημια* aus Kol. 3, 8, der ganze v. 32 aus Kol. 3, 12 f., wovon nur die schon Eph. 4, 2 verwendeten Worte *ταπεινοφροσυνη, πραυτης, μακροθυμια, ανεχομενοι αλληλων* ausgelassen werden, herübergenommen. Die Abänderung von *ο Χριστος* in *ο θεος εν Χριστω* geschah, um die allgemeine Mahnung 5, 1, mit der der Verf. den Abschnitt schliessen wollte, unmittelbar anknüpfen, vielleicht auch, um die Vergleichung 5, 2 anwenden zu können, ohne tautologisch zu erscheinen. 5, 1 selbst ist der Stelle 1 Ko. 4, 14. 16 nachgeahmt; wie dort Paulus die Korinther als seine *τεκνα αγαπητα* auffordert, seine *μιμηται* zu werden, so werden hier die Leser als Gottes *τεκνα αγαπητα* aufgefordert, Gottes *μιμηται* zu werden. Der aus 1 Ko. entlehnte Gedanke mag seinerseits angeregt worden sein durch die Anrede der Kolosser als *ηγαπημενοι* in dem benützten Zusammenhang (Kol. 3, 12), wie die Mahnung zur *αγαπη* Eph. 5, 2 nur eine Weiterbenützung von Kol. 3, 14 verrieth. Die angehängte Vergleichung mit Christus stammt aus Ga. 2, 20; *οσμη ευωδιας* im Zusammenhang mit *θυσια* aus Phi. 4, 18.

An den positiven Theil, die Mahnung zu christlichen Tugenden, schliesst sich in kürzerer Fassung der negative, die Warnung vor heidnischen Lastern 5, 3—6. Paulus nennt als solche Ga. 5, 19. 2 Ko. 12, 21 *πορνεια, ακαθαρ-*

1) In *σαπρος* eine negative Umsetzung von *αλατι ηρτυμενος* und in *ινα δω χαριν τοις ακουουσιν* eine Paraphrase von *εν χαριτι* (Kol. 4, 6) zu erkennen (Holtzm. 61), ist vielleicht zu gesucht.



σια, ασελγεια; Rö. 1 ist v. 24 ff. die ακαθαρσια, v. 26 f. die ασελγεια und πορνεια geschildert, v. 29 unter anderem die πλεονεξια beigefügt (dass diese Stelle dem Verf. mit anderen vorschwebt, zeigt der Anklang von α ουκ ανηκεν Eph. 5, 4 an τα μη καθηκοντα Rö. 1, 28<sup>1)</sup>); Kol. 3, 5 endlich ist πορνεια, ακαθαρσια, παθος, επιθυμια κακη (dies beides offenbar als Ausführung der ασελγεια von 2 Ko. 12, 21. Ga. 5, 19) und πλεονεξια genannt. Während unser Verfasser nun 4, 19 die πορνεια übergangen hatte, hat er sie hier eingesetzt, ακαθαρσια festgehalten, dabei aber ασελγεια und was sonst an dessen Stelle tritt, durch ein πασα mit ακαθαρσια zusammengefasst und wie dort πλεονεξια als drittes Cardinallaster eingereiht, wodurch er die Dreizahl aus 2 Ko. 12, 21 festhalten und doch alle paulinischen Aufzählungen von Lastern darin zusammenfassen konnte. v. 4 ist original, angeregt durch die Steigerung der Forderung in v. 3 „μηδε ονομαζεσθω εν υμιν“ (αισχροτης, μωρολογια, εντραπελεια kennt Paulus nicht); der auffallende Gegensatz αλλα μαλλον ευχαριστηα erklärt sich dagegen wohl nur aus Anregung von Kol. 2, 7. 3, 15. 17. Der Gedanke v. 5 ist Reminiscenz aus Ga. 5, 21. 1 Ko. 6, 9 f.; die Parenthese zu πλεονεκτης dagegen ist Citat aus Kol. 3, 5. Der Schluss des Abschnitts v. 6 kommt dann wieder auf den Kolosserbrief (3, 6) zurück; dabei ist απαταν κενois λογοις nach κενη απατη Kol. 2, 8 gebildet.

Der letzte, allgemeiner gehaltene Absatz dieses Abschnitts 5, 7—21 ruht in seiner ersten Hälfte v. 7—14 ganz besonders auf Rö. 13, 11—13. In v. 7 und 11 wirkt noch 2 Ko. 6, 14 — μη γινεσθε, μετοχη, φως, σκοτος — ein, in v. 8 aber 1 Th. 5, 5 — υιοι του φωτος —, in v. 9 Ga. 5, 22 — καρπος του πνευματος, αγαθωσυνη —, in v. 10 Rö. 12, 2. Phi. 4, 18 — δοκιμαζειν τι, ευαρεστον, ευαρεστον τω κυριω —, in v. 13 1 Ko. 14, 24 f. — infolge von ελεγχεσθαι werden τα κρυπτα φανερα —, 1 Ko. 4, 5 — φωτισει τα κρυπτα του σκοτους

1) An der Veränderung von καθηκοντα in ανηκεν mag Kol. 3, 18 schuld sein.

και φανερωσει —; auf diesen bildlichen Vorstellungen beruht auch der ängstlich dunkle Satz: παν γαρ το φανε-  
 ρουμενον φως εστιν. Vor allem aber ist v. 8. 11. 12  
 aus Rö. 13, 11—13 theilweise wörtlich entnommen; auch  
 v. 14 ist durch Rö. 13, 11 wohl angeregt. — Noch mag  
 aus Rö. 13, 13 ευσημονως περιπατησωμεν auf ακριβως  
 περιπατειτε v. 15, und ebenso μη κωμiais και μεθαις . . .  
 ασελγειαίς auf μη μεθυσκεσθε οινω, εν ω εστιν ασωτια ein-  
 gewirkt haben, während συνιετε τι το θελημα του κυριου  
 v. 17 an Rö. 12, 2 erinnert. Eine Spur des Kolosserbriefs  
 darf man vielleicht in v. 12 — αισχρον εστιν και λεγειν — er-  
 kennen; denn der dem Zusammenhang kaum logisch ein-  
 zugliedernde Satz<sup>1)</sup> ist wohl nur entstanden, weil der  
 Verfasser Kol. 3, 8 αποθεσθε αισχρολογιαν auch noch  
 verwerthen wollte und durch v. 12 zu erklären glaubte.  
 Deutlich aber nähert sich der Verfasser dem Kolosserbrief  
 in v. 15, wo er Kol. 4, 5 εν σοφια περιπατειτε τον καιρον  
 εξαγοραζομενοι nachahmt, um v. 19 f. Kol. 3, 16 förmlich  
 zu citiren. Nur wird die Mahnung durch den Wechsel  
 von διδασκοντες και νοουθετοντες in λαλουντες aus dem  
 Gebiet des Gottesdienstes in das Gebiet des täglichen Ver-  
 kehrs übertragen und dadurch der Anwendbarkeit eigent-  
 lich beraubt. Die Einsetzung von και ψαλλοντες entspricht  
 der rhetorischen Neigung unseres Predigers; παν οτι αν  
 ποιητε εν λογω η εν εργω ist nach der vorhergehenden  
 Paränese überflüssig; so wird εν ονοματι χ. τ. λ. zu ευχαρι-  
 στουντες gezogen, wodurch δι' αυτου entbehrlich wird,  
 κυριου Ιησου wiederum rhetorisch amplificirt, und παντοτε  
 υπερ παντων nach 1 Th. 5, 16 in Reminiscenz an Stellen  
 wie 1 Th. 1, 2. 1 Ko. 1, 4. Kol. 1, 3. Phi. 1, 3 f. (hier  
 findet sich Alles: ευχ. παντοτε — υπερ παντων) eingesetzt.  
 v. 21 soll endlich den Uebergang zu der Haustafel des  
 Kolosserbriefs bilden, die der Verfasser nun seinem Brief  
 mit paraphrastischen Erläuterungen einverleibt. Den Ueber-  
 gang legt ihm wieder sein rhetorischer Sinn auf, weil ihm  
 bei Paulus Kol. 3, 18 zu unvermittelt neben Kol. 3, 17

1) Vgl. alle Versuche bei Meyer.

gestellt schien. Glückliche war er freilich in dieser Verbesserung nicht; denn *φοβος Χριστου* ist keine paulinische Empfindung und *υποτασσομενοι αλληλοις* ein unvollziehbares Gebot; Paulus schreibt darum wohl — und das schwebt dem Verfasser ohne Zweifel vor — *δουλευτε αλληλοις* Ga. 5, 13. *ανεχομενοι αλληλων* Ga. 6, 2 (vgl. noch Rö. 15, 7. 1 Ko. 11, 33. Rö. 15, 14. Ga. 5, 26. Ga. 6, 2 u. ä.); aber ein gegenseitiges Gehorchen kennt er nicht, sondern nur ein Gehorchen der Christen gegenüber der Obrigkeit (Rö. 13, 1), der Gemeindeglieder gegenüber den Vorgesetzten in der Gemeinde (1 Kol. 16, 16), der Frauen gegenüber ihren Männern (Kol. 3, 18).

Die Haustafel folgt nun 5, 22—6, 9 im engsten Anschluss an Kol. 3, 18—4, 1. Nur ist 5, 22—33 eine Art von Predigt über den Text Kol. 3, 18 u. 19. Ueber Kol. 3, 18 handelt Eph. 5, 22—24. Der Text selbst ist in 5, 22 angeführt; nur die Natürlichkeit des Gebots wird noch nachdrücklicher hervorgehoben durch die Bezeichnung der *ανδρες* als *οι ιδιοι ανδρες*, und *ως ανηκεν εν κυριω* wird gesteigert zu *ως τω κυριω*; diese Aenderungen schienen wohl in Anbetracht der Verhältnisse nothwendig, um das Gebot eindringlich zu machen. Die Stelle scheint zu zeigen, dass es Weiber gab, die, sich stützend auf die Thatsache *αυτος σωτηρ του σωματος*, sich von den Männern emancipiren und nur unter Christus stellen wollten, eine Steigerung der schon zu Pauli Zeit (1 Ko. 11, 3. 8—10. 14, 34 ff.) sich regenden Emancipationsgelüste<sup>1)</sup>. Der Verfasser beruft sich denn v. 23 zunächst auf Paulus (1 Ko. 11, 3), freilich mit einer bedeutungsvollen Veränderung, indem er an die Stelle von *παντος ανδρος* setzt *της εκκλησιας*; und schneidet die aus der Thatsache: *αυτος σωτηρ του σωματος* gezogenen Folgerungen v. 24 mit einem scharfen *αλλα* ab, um sie ins Gegentheil zu wenden. Die Beifügung von *εν παντι* zeigt, dass an dem strikten Befehl Pauli Kol. 3, 18 gemarktet worden war. Diese Bewegung unter den Frauen beschäftigt den Verfasser so sehr, dass er am Schluss der Ehepredigt v. 33 noch einmal kurz und scharf darauf zurückkommt: *ι, δε γυνι*

1) Eine Parallele aus dem Sklavenverhältniss bietet 1 Tim. 6, 2.

να φοβηται τον ανδρα. — Kol. 3, 19 wird sodann in ähnlicher Weise ausgeführt in Eph. 5, 25—33; vom Kolosser-text, der v. 25 obenan gesetzt erscheint, wird και μη πικραινεσθε entweder durch die folgende Auseinandersetzung verschlungen oder vielleicht als überflüssig neben der 4, 31 gegebenen Ermahnung übergangen (so Holtzm.). Der Text wird wieder zuerst v. 25 durch ein paulinisches Wort erhärtet (Ga. 2, 20), das dem Verfasser sehr geläufig scheint (5, 2), nur mit der bezeichnenden Aenderung, dass an Stelle des εγω, wie v. 23 an Stelle des ανηρ, die εκκλησια tritt. Die Zweckbestimmung in v. 26 ist original; καθαρισας τη λουτρω του υδατος ruht auf 1 Ko. 6, 11, wenn auch Paulus καθαριζειν nicht in diesem Sinn verwendet, sondern darunter eine Pflicht des Christen versteht, die ihn zur Vollendung der αγιωσυνη führen soll (2 Ko. 7, 1); statt von αγιαζειν εν ρηματι<sup>1)</sup> spricht Paulus stets von αγιαζεσθαι εν πνευματι, εν Χριστω Rö. 15, 16. 1 Ko. 1, 2. 6, 11; und weder die allgemeine Bezeichnung der Taufe durch το λουτρον του υδατος, noch die ebenso allgemeine des Evangeliums durch ρημα ist dem Paulus möglich<sup>2)</sup>. v. 28 ruht auf 2 Ko. 11, 2 unter Einwirkung von Kol. 1, 22. Nach dieser Abschweifung kehrt v. 28 zum Thema zurück mit Einführung des neuen Gedankens, dass das Weib σωμα des Mannes sei; ein Gedanke, welchen dem Verfasser entweder die Stelle 1 Mos. 2, 24, die er nachher citirt, oder wahrscheinlicher die Vergleichung mit dem Verhältniss Christi zur Gemeinde, welche letztere von Paulus als σωμα Χριστου aufgefasst wurde, nahegelegt hat. Die ganz selbständige Ausführung dieses Gedankens geschieht aber vor allem nach der Seite des

1) Meyer hat wohl Recht, wenn er so verbindet, da αγιαζειν in der Regel eine nähere Bestimmung durch εν bei sich hat und εν ρηματι mit τη λουτρω nicht verbunden werden kann wegen der fehlenden Artikelwiederholung, bei καθαρισας aber neben τη λουτρω keinen Raum mehr findet.

2) Rö. 10, 8. 17, worauf sich Meyer beruft, um zu beweisen, dass ρημα „das Wort κατ' εξοχην bezeichnend, wie ein nomen proprium behandelt werden konnte, wie νομος, χαρις u. dgl.“ heisst es ja ρημα της πιστεως, ρημα Χριστου.

Verhältnisses Christi zur Gemeinde, was dem Verfasser wichtiger scheint, als das eheliche Verhältniss, um das es sich hier zunächst handelt. Erst v. 33 kehrt plötzlich aus der Höhe des Typus mit einem *πλην*, das an 1 Ko. 11, 11 erinnert, zurück zum Thema, als finde der Verfasser ohne solch plötzliches Abbrechen nicht den Weg zurück zu dem Text, den er eigentlich zu behandeln hat. — Die Regeln über Kinder und Väter, 6, 1—4, sind nur wenig erweitert: Die erstere, wörtlich aus Kol. 3, 20 übernommen, wird mit einem alttestamentlichen Citat belegt (6, 2 ff.); die letztere (6, 4) nach der positiven Seite ergänzt, darüber aber die für christliche Kinder ohne dies vielleicht selbstverständlich erscheinende Begründung *να μη αθυμωσιν* übergangen. In dem auch im Kolosserbrief ausführlicheren Abschnitt über Sklaven und Herren (6, 5—9) ist nicht nur das Material des Originals frei verschoben, wodurch es manchmal an schlagender Klarheit verliert, sondern auch bereichert: aus Paulus ist hereingezogen v. 5 *μετα φοβου και τρομου* (2 Ko. 7, 15. Phi. 2, 12 vgl. 1 Ko. 2, 3), v. 6 *ως δουλοι Χριστου* (1 Ko. 7, 22), v. 8 (*εαν τι ποιηση*) *αγαθον* (nach Rö. 13, 3), *ειτε δουλος ειτε ελευθερος* (1 Ko. 12, 13); ausserdem ist das alttestamentliche *ποιουντες το θελημα του θεου* (v. 6), eine Formel, die Paulus nirgends hat, verwendet, und bei den Sklaven *μετ' εννοιας* (v. 7), bei den Herren *ανιεντες την απειλην* (v. 9) vom Verfasser selbständig beigelegt. Dagegen fehlt der pointirte Ausdruck *τω γαρ κυριω Χριστω δουλευετε* Kol. 3, 24; das drohende Wort Kol. 3, 25 ist in ein verheissendes umgewandelt Eph. 6, 8 und ausdrücklich den Herren und Sklaven zugleich zu Gemüth geführt; das einmalige *ως τω κυριω* (Kol. 3, 23) ist dreimal wiederholt: *ως τω Χριστω* (v. 5), *ως δουλοι Χριστου* (v. 6) und *ως τω κυριω* (v. 7).

Nach dieser Paraphrase des Schlussabschnitts des Kolosserbriefs giebt der Verfasser in 6, 10—18 noch eine breitere Ausführung eines der Schlussgedanken des Thessalonicherbriefs (1 Th. 5, 8). Der Eingang verwendet paulinisches Material: *το λοιπον* ist paulinische Formel (2 Ko. 13, 11 u. ö.); *ενδυναμουσθε — εν τω κρατει της ισχυος αυτου*



steht unter Einfluss von Rö. 4, 20. 1 Ko. 16, 13. *αιμα και σαρξ* ist Inversion der paulinischen Formel Ga. 1, 16. 1 Ko. 15, 50. Die Gegner sind v. 11 ff. geschildert vielleicht unter Erinnerung an 2 Ko. 10, 3 ff., wo wenigstens auch von *οπλα δυνατα τω θεω* und von einem *στρατευεσθαι ου κατα σαρκα* die Rede ist. Entsprechend der überweltlichen Vergrößerung der Gegner ist aus den wenigen Waffen, die der Christ nach 1 Th. 5, 8 *ενδυσασθαι* soll, eine *πανοπλια του θεου* geworden. Auch die Waffenbezeichnung ist geändert, aber nicht in freier, selbständiger Weise, die beweisen würde, dass der Verfasser kein Nachahmer sei (Meyer), sondern unter dem Einfluss alttestamentlicher Reminiscenzen, die stärker waren als die Worte des Paulus in 1 Th. 5, 8; *περιζωσασμενοι την οσφυν εν αληθεια* stammt aus Jes. 11, 5, *θωραξ της δικαιοσυνης* aus Jes. 59, 17; die *υποδηματα* hat der Verfasser mit dem ihm wichtigsten und eigenthümlichen Begriff des *ευαγγελιον της ειρηνης* (*ειρηνη* hier, wie überall im Brief, nicht im Sinn von Friede des Herzens mit Gott (Meyer), sondern von Friede zwischen Juden und Heiden) verbunden und damit die *ετοιμασια*<sup>1)</sup> zu demselben bezeichnet. Ist hierdurch die *αγαπη*, die dem Verfasser ja eben als *συνδεσμος της ειρηνης* ihre Hauptbedeutung hat (4, 2 ff.), aus 1 Th. 5, 8 schon vertreten, so bleibt nun noch *πιστις* und *ελπις σωτηριας* zu bewappnen; ersterer theilt er den *θυρεος* zu, letzterer, die er in Erinnerung an Jes. 59, 17 mit *σωτηριον* kürzer ausdrückt, bleibt die *περικεφαλαια*, die ihr Paulus schon beigelegt hatte; endlich wird noch das *πνευμα* als *μαχαιρα*<sup>2)</sup> beigelegt, wobei nur bedenklich unpaulinisch ist, dass die Definition beigegeben wird *ο εστιν ρημα θεου*, während dies an die Bedeutung, die schon 5, 26 dem *ρημα* gegeben war, erinnert. — V. 18 ist in der ersten Hälfte Reminiscenz aus Phi. 4, 6 (*εν παντι τη προσευχη και τη δεησει*), 1 Th. 5, 17 (*αδιαλειπτως προσευχεσθε*), Rö. 8, 15 (*εν πνευματι*); die zweite Hälfte leitet durch An-

1) Ein Wort der LXX.

2) Es ist reine Willkür, hier den Genitiv anders zu fassen, als bei den übrigen Waffenbezeichnungen, wie Meyer will.

lehnung an Kol. 4, 2 (*τη προσευχη προσκαρτερειτε γρηγορουντες εν αυτη εν ευχαριστια*) zum Kolosserbrief über, an den der Schluss dieses sonst dem Kolosserbrief völlig fremden Abschnitts sich lehnt. Die Veränderungen von Kol. 4, 3 ff. (in Eph. 6, 19 ff.) sind Folgen des Einflusses von 2 Ko. 6, 11 (*το στομα ημων ανεωγεν*), Phi. 1, 20 (*εν παρηρησια*), 2 Ko. 5, 20 (*πρεσβεινεν υπερ*), 1 Th. 2, 2 (*επαρηρησιασαμεθα εν τω θεω ημων λαλησαι*). Die Veränderung von *λαλησαι* in *γνωρισαι* entspricht der Liebhaberei des Verfassers für das letztere Wort (1, 9. 3, 3. 5, 10); *το μυστηριον του ευαγγελιου* statt *του Χριστου* ist Folge des völlig anderen Begriffs, den unser Verfasser mit *μυστηριον* bezeichnet, sofern für Paulus Christus selbst, für unsern Verfasser der Heiden und Juden umfassende Heilswille Gottes das *μυστηριον* bildet; die Veränderung von *δι' ο και δεδεμαι* in *υπερ ου πρεσβειω εν αλυσει* geschah unter der Erinnerung an die spätere Situation des Paulus, wie sie aus Phi. 1, 12 ff. Act. 28, 30 ersichtlich ist, die dem Verfasser wohl lebhafter vorschwebte, als die anfängliche Lage des gefangenen Apostels, welche er selbst Kol. 4, 3 zeichnete<sup>1)</sup>.

In dem wörtlich aus Kol. 4, 7 ff. übertragenen Schluss, in dem die einzige persönliche Notiz des Briefs sich findet, verräth das *και* vor *υμεις* den secundären Verfasser, welcher der Situation, in die er sich versetzt, in Wirklichkeit fern steht; sonst hätte es ihm zum Bewusstsein kommen müssen, dass dieses *και* für die von ihm angenommenen Briefempfänger unverständlich ist. Denn er hat ihnen von der gleichzeitigen Absendung des Kolosserbriefs nichts angedeutet, so dass er schwerlich die Fiction intendirt haben kann, dass sein Brief zugleich mit jenem versendet worden sei.

---

1) *εν αλυσει* steht im Gegensatz zu *εν παρηρησια*; letzteres bedeutet also die durch die völlige Freiheit ermöglichte Freimüthigkeit. Der Sinn von *να μοι δοθη κ. τ. λ.* v. 19 ist dann: dass mir das Wort gegeben werde — nämlich vom römischen Gericht — durch Oeffnen (transitiv; als Subject ist das römische Gericht zu denken; öffnen prägnant für: das das Oeffnen gestatten) meines Mundes; die Folge davon ist dann *παρηρησιασθαι* (v. 20). So allein schwindet jede Tautologie zwischen v. 19 u. 20.

Wenn, was freilich beim Stand der Zeugen kaum sicher zu entscheiden ist, Kol. 4, 8 *να γνω τα περι υμων* zu lesen ist, so wäre auch hier die Aenderung in Eph. 6, 22 (*να γνωτε τα περι ημων*) sehr bezeichnend für einen Briefsteller, der keine bestimmte Gemeinde vor Augen hat, von der es etwas zu erfahren gäbe, wohl aber alle seine Leser mit dem Bild des Apostels wieder von neuem lebhaft bekannt machen möchte<sup>1</sup>). (Vgl. Holtzm. S. 148.) — Der eigentliche Briefschluss 6, 23 ff. ist wieder original und hebt die dem Verfasser wichtigsten Güter *ειρηνη* und *αγαπη* hervor, woneben sich *μετα πιστεως* sehr unapaulinisch ausnimmt. *η χαρις* ohne Genitiv stammt aus Kol. 4, 18; die Adressirung des Wunsches *παντες οι αγαπωντες τον κυριον ημων Ιησουν Χριστον* erinnert an 1 Ko. 16, 22.

---

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen: Der Epheserbrief ist überall da, wo nicht die eigensten Tendenzen des Briefs ihren Ausdruck finden, aus paulinischem Material zusammengesetzt; und zwar nicht in dem Sinne, dass der Verfasser dieselben religiösen Ideen, wie sie in den andern paulinischen Briefen in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit des Ausdrucks wie der Beleuchtung uns entgegentreten, in neuen Formen des Ausdrucks und neuer Beleuchtung vorträge, sondern vielmehr so, dass der Verfasser sich in der Wahl des Ausdrucks, ja im Aufbau eines ganzen Satzes, ja häufig in dem Wortlaut ganzer Abschnitte eng an irgend eine Vorlage aus den Paulusbriefen anschliesst. Dabei stehen sämtliche uns bekannte Briefe des Apostels seinem Gedächtniss zu Gebot; und in freien Reminiscenzen drängen sich ihm in buntem Wechsel die jeweils zutreffendsten paulinischen Formulierungen der betreffenden Gedanken in die Feder.

---

1) Uebrigens drängt sich die Frage auf, ob diese zwei Verse, welche die einzige persönliche Notiz enthalten, während der Verfasser sonst nirgends das Bedürfniss fühlt, dem Schreiben persönliche Züge einzufügen, nicht in der Zeit, in welcher die Adresse *εν Εφεσω* sich einbürgerte, hier eingeschaltet worden sein dürften.

Neben den vier grossen Paulusbriefen finden wir kaum minder häufig Stellen aus den Briefen an die Thessalonicher, Kolosser und Philipper verwerthet<sup>1)</sup>. Nur in dem zweiten paränetischen Theil hat sich der Verfasser vorzüglich eng an den zweiten Theil des Kolosserbriefs angeschlossen. Nicht nur mündet in der ersten Hälfte dieses Theils jeder Abschnitt, ob der Inhalt desselben auch aus paulinischen Reminiscenzen aller Briefe geflossen war, regelmässig in einen Satz des Kolosserbriefs aus, sondern in der zweiten Hälfte desselben wird geradezu die paulinische „Haustafel“ des Kolosserbriefs, wenn auch mit einigen Ausführungen, die des Verfassers eigenthümlichen Tendenzen dienen, bereichert, herübergenommen, so dass aus Kol. 3, 5—4, 8 kein Ausdruck und kein Gedanke unverwendet geblieben ist. Der Grund für diese Bevorzugung des Kolosserbriefs wird mit Sicherheit nicht mehr festzustellen sein<sup>2)</sup>. Unmöglich ist die von den Vertheidigern der Echtheit gegebene Erklärung aus der gemeinsamen Abfassungszeit und den den Paulus damals vor andern beschäftigenden Ideen<sup>3)</sup>. Denn die charakteristischen Ideen, welche die Abfassung der beiden Briefe deutlich veranlassten, sind eben in beiden Briefen völlig verschiedene. Es ist ein ganz anderer Gedankenkreis, in welchem sie sich bewegen; dort handelt es sich um asketische Ideen jüdischer Provenienz, welche die schlichte christliche Sitte der einzelnen gefährden und die Stellung Christi für ihr Glaubensleben beeinträchtigen; hier um libertinistische Neigungen heidnischer Vererbung, welche die Einheit der werdenden Kirche bedrohen. Die sittlichen

---

1) Meyer-Schmidt zeichnen also genau den Verfasser unseres Briefes, wenn sie in der Meinung, damit den Pauliner unmöglich zu machen, schreiben: „Ein Mann, der so paulinisch denken und schreiben kam; — konnte mit Leichtigkeit seiner angeblichen (!) Apostelschrift eine ganz andere, keine einzelne Quelle so handgreiflich blosslegende Gestalt geben.“ Das that er ja; er macht nicht den Kolosserbrief „zur alleinigen und oft wörtlichen Grundlage seiner Arbeit“. Sondern nur in dem paränetischen Theil lehnt er sich an den betreffenden Abschnitt des Kolosserbriefs enge an.

2) Meyer S. 25.

3) Vgl. auch Hökstra, Theol. Tydschr. 68 S. 600.

Mahnungen, in welchen die zweiten Theile derselben zusammentreffen, sind die praktischen Spitzen dort einer eindringlichen Warnung vor jüdaistisch-asketischer Irrlehre, hier einer Mahnung zu der durch heidnische Laxheit gefährdeten kirchlichen Einigkeit im Geist. Ist es nun schon an sich unwahrscheinlich, dass derselbe Geist, der im Kolosser- und im Philipperbrief ein Zeugniß seiner unerschöpflichen Productivität und Originalität auch in den Tagen seiner Gefangenschaft uns hinterliess, in derselben Zeit im Epheserbrief fortgehend, trotz völliger Neuheit der treibenden Ideen, seine eigenen früheren Producte verwendet, während ihn ganz andere, neuentstandene Fragen beschäftigen<sup>1)</sup>, dass er bei einem völlig neuen Gedankenaufbau immer wieder das Baumaterial seinen früheren Briefen entnimmt, wie sollte es gar denkbar sein, dass er, wenn er seinen Lesern eine Zusammenstellung der Grundregeln christlichen Lebens geben will, dabei eine eigene, bei ganz anderer Veranlassung entworfene und verwendete Skizze wörtlich und mit ängstlichem Festhalten der dortigen Formulierungen wieder abschreibt?

Bis auf die ihm eigenthümlichen Ideen, zu deren Vertretung unter den Christen der Verfasser eben die Feder

1) Vielleicht legte sich dem Verfasser der Kolosserbrief besonders nahe, weil auch er ausschliesslich an Heidenchristen und dabei an eine dem Apostel persönlich unbekannte Gemeinde gerichtet war. Jener Haustafel fehlen darum alle Züge individueller Eigenthümlichkeit einer einzelnen Gemeinde. Auch die vorhergehende Paränese ist so gehalten, dass sie wie die Haustafel als allgemein gültiger Sittencodex ohne Abstriche verwendbar war. Es können aber auch für uns unerforschliche Beweggründe persönlichster Art gewesen sein, die den Verfasser gerade zu Kol. 3 u. 4 greifen liessen. Dass die Einteilung der Mahnungen in die verschiedenen Stände, wie sie Paulus im Kolosserbrief bot, auch weiterhin als besonders praktisch Nachachtung fand, zeigt der erste Petrusbrief, welcher 2, 13 ff. an die Unterthanen, 18 ff. an die Sklaven, 3, 1 ff. an die Frauen, 3, 7 an die Männer sich wendet, wenn er auch dabei zunächst das Verhalten derselben gegenüber heidnischen Obrigkeiten, Herren, Ehemännern und Ehefrauen im Auge hat.



ergriff, ist der ganze Brief aus paulinischem Material aufgebaut. Seinen Grund aber hat dieser getreue Anschluss an den grossen Apostel nicht etwa in der Gedankenarmuth des Schreibenden, sondern in der hohen Verehrung, welche er in 3, 3 f. 7 ff. in einer Weise bezeugt, in welcher freilich Paulus selbst nie von sich redet.

(Fortsetzung folgt.)

---

## Zu Adrianos.

Vorarbeiten

von

**Karl Friedrich Schlüren.**

Unseres Wissens der erste, der die Leistungen früherer Kirchenväter, die meist in Kommentaren und Einführungen zu einzelnen biblischen Büchern niedergelegt waren, zu einem Einführungsbuche in das Verständniss der gesamten heiligen Schrift verarbeitet hat, ist ein gewisser Adrianos, wahrscheinlich ein Mönch aus dem 5. Jahrhundert. Vgl. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles. X. 687 ff.

Seine von Cassiodor Inst. div. 10 erwähnte, von Photius bibl. cod. 2 p. 3. gelobte *εἰσαγωγή* ist offenbar dieselbe, welche nach zwei jetzt in München befindlichen Handschriften<sup>1)</sup> von D. Hoeschel zu Augsburg 1602 herausgegeben wurde. Diese Ausgabe ist einfach abgedruckt in Pearson's Critt. Sacrr. T. VIII. London 1660, sowie in den Amsterdamer und Frankfurter Nachdrucken der Critici Ss.

---

1) Vgl. Hardt catal. codd. mscc. II 107 u. V, 477 (Höschels Handexemplar mit dessen Randbemerkungen). Bei Hardt ist eine irrthümliche Angabe der Schlussworte zu berichtigen.

und zuletzt im 98. Bande der Patrol. Gr. ed. Migne, Paris 1860, nach der ich citire. Die daselbst begedruckte Uebersetzung ist ein Beweis dafür, dass es noch im 19. Jahrhundert Leute giebt, welche Sätze, von deren Sinn sie nicht die dunkelste Ahnung haben, in tönendes Latein zu kleiden wissen, hinter dessen reiner Unverständlichkeit und Unverständigkeit dem gutherzigen Leser anheimgestellt wird, Tiefsinn zu wittern.

Freilich ist der Text, den die Ausgaben geben, an nicht wenig Stellen bis zur vollständigen Unverstehbarkeit verstümmelt. Die von Hoeschel ziemlich gewissenhaft benützten Münchener Handschriften gewähren keine Hilfe.

Einen auffällig anders gearteten lesbaren „Adrianus seu Africanus“ jedoch begegnen wir in lateinischem Gewande in den „Characteres“ des Aloisius Lollinus, Bischofs zu Belluno<sup>1)</sup>. Dieser hat seiner Uebersetzung zwei Handschriften, eine in seiner Bibliothek befindliche und eine dem Patriarchen von Aquileia Franciscus Barbarus gehörige zu Grund gelegt, welche „Mirificam in reliquis consensionem discrimen tantummodo in nomine authoris indicarunt“ (pag. 256). Die Spur dieser Handschriften liess sich bisher nicht auffinden.

Post Lollinum, sagt Fabricius a. a. O., habe sein Freund Christoph Woltereck aus Glückstadt den Adrian ins Lateinische übersetzt und kommentirt, er scheint Verbesserungen des Textes versucht zu haben, zu denen er auch Lollin benutzt haben dürfte. Die Uebersetzung muss aber nicht im Druck erschienen sein, und es war mir bisher nicht möglich, eine Spur derselben zu finden, ebenso scheint die von Fabricius erwähnte Hamburger Pergamenthandschrift verschollen. Auch Text und Uebersetzung, welche Rittershusius herausgeben wollte, dürften gleichfalls verschwunden sein.

---

1) Herausgegeben und zwar „nunc primum“ durch Donatus Bernardus Bellunensis 1630. Die nach Fabricius bei Migne (pag. 1271 -2) gemachte Angabe über Lollins „opuscula“ dürfte hiernach zu berichtigen sein.

So blieb ich vorläufig auf die Vornahme selbständiger Verbesserungen bezw. Aenderungen angewiesen, bei denen ich Lollin mehr verdanke, als aus nachstehenden Zeilen ohne Vergleichung desselben ersichtlich wird, weil ich mit Rücksicht auf die diesen Mittheilungen gezogenen engen Grenzen mir den Abdruck der betreffenden Stellen meist versagen musste. Diese Zeilen sollen in erster Linie um Ertheilung gütiger Auskunft über etwa noch zu findende Handschriften bei allen Gelehrten bittend anklopfen, welche sich für Adrian interessiren.

Sie werden zunächst jedenfalls den grossen Umfang der Textverderbniss erweisen. Leider sind gerade die wundesten Stellen bei Lollin einfach nicht zu finden.

Der Inhalt der erst neuerdings von Merx in der „Rede vom Auslegen“ wieder gebührend gewürdigten Schrift leistet uns zwar keine Einführung ins gesammte Bibelstudium im Sinne der heutigen Wissenschaft, aber das Büchlein ist ein sehr besonnener, grammatisch-rhetorischer Wegweiser für das Eindringen in den biblischen Sprachgebrauch.

Dem Geist der hebräischen Sprache, sagt Adrian (S. 1273), kommen drei Gattungen eigenthümlicher Ausdrucksweise (*ιδιώματα*) zu. Der Verfasser unterscheidet die *ιδιώματα*, d. h. *σχήματα*: *διανοίας*, *λέξεως* und *συνθέσεως*, reiht den letzteren die Tropen an und spricht die *σχήματα διάν.* in doppelter Form durch, indem er zu den einzelnen eine *ἐπίλυσιν* giebt. Wir haben hier nicht mit dem Kirchenvater darüber zu rechten, dass sich alle diese Erscheinungen, die er aufführt, in jeder gebildeten Sprache, nicht im Hebräischen allein, nachweisen lassen. Er ist deshalb nur umsomehr im Einzelnen auf dem richtigen Wege.

## Σχήματα διανοίας.

Vornehmstes Hilfsmittel für Richtigestellung jedes einzelnen Abschnitts  
ist der entsprechende Abschnitt der *ἐπίλυσις*:

	διάνοια α' (ἀπὸ με- λῶν	διάν. β' (ἀπὸ αἰσθη- σεων	ἐπίλυσις α' β' γ' δ' ε' ς' ζ' η' θ' ἀπὸ μελῶν καὶ ἀπὸ αἰ- σθησεων
1	βλέφαρα, ὀφθαλμοί —	ἔβλεψεν, εἶδεν —	ὀφθαλμοί, βλέφαρα, ὄρασις, ἐπὶ καλῶ — ἐπὶ κακῶ
2	—	ἐπήκουσεν, εἰσακού- σεται	ᾠτα καὶ ἀκοή
3	στόμα	vgl. unten 9	λαλιά καὶ στόμα βρωσις
4	—	ὠσφράνθη	ὄσφρησις
5	πρόσωπον —	— —	πρόσωπον ἐπὶ καλῶ — ἐπὶ κακῶ
6	χεῖρες —	χεῖρες —	χεῖρες ἐπὶ καλῶ ἐπὶ κακῶ
7	δεξιὰ ἐπὶ κρειττόνων	— —	δεξιὰ (ἐπὶ μόνων τῶν αἰσίων)
8	—	ψηλαφήσω	ψηλάφησις
9	vgl. oben 3	βρωσις	vgl. oben 3
10	πόδες	ἐπέβη (καὶ ἐπετάσθη)	βάδισις
	καὶ ὅσα παρα- πλήσια	—	—
	τὰ μὲν ἐπὶ σω- τηρίᾳ — τὰ δὲ ἐπὶ τιμωρίᾳ	—	—



Würde es aus dieser Zusammenstellung nicht klar, dass Unordnung in diesen Abschnitten eingerissen ist, so würde uns Lollin darauf aufmerksam machen, der in der Anordnung der einzelnen Gesichtspunkte wieder in anderer Weise abweicht, die Ungeschicklichkeiten in unserem Texte aber sämtlich vermeidet.

Da aber die bedenklichsten Stellen von *διάνοια α'* (1273), wo die Ordnung in sinnverwirrender Weise gestört ist, bei Lollin einfach fehlen, nämlich *τὴν δεξιὰν* bis *οἶον τὸ* und *τούτων δὲ τὰ μὲν* bis *προβάλλεται*, so sei nur noch erwähnt, dass in diesem Abschnitte auch eines der acht Beispiele ist, welche Lollin, der sonst beträchtlich weniger Beispiele giebt, vor dem Texte der Ausgabe voraus hat, nämlich (*opera manuum tuarum sunt caeli*).

Zunächst springt in die Augen, dass die Stellen über *βρῶσις* Gottes zurecht gerückt werden müssen, sie gehören in *διάν-β'* (1273—6) zwischen die über *ἀκοή* und *ὄσφρησις*; dann folgen in den drei sich entsprechenden Gedankengruppen die fünf Sinne in der Ordnung: Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, welche ihre Werkzeuge im Antlitz haben, weshalb hiernächst der Anthropomorphismus eines *πρόσωπον* Gottes abgehandelt wurde, das freundlich und feindlich auf die Menschen blicken kann. Den Schluss macht der Tastsinn, dessen Hauptwerkzeuge die Hände sind. Weil aber nun der Verfasser an den Händen ist, benützt er die Gelegenheit, die Füße und das Gehen Gottes hier unterzubringen, letzteres werde auch „hyperbolisch“ als „Fliegen“ bezeichnet.

Dies ist der durch die drei Gedankenreihen laufende rothe Faden; betrachten wir die einzelnen Abschnitte: *διάν. α'*. (1273), von den Gliedern: Ohr und Nase fehlt, von der Stelle über die Hände an tritt Verwirrung ein. Ich lasse auf das bei Lollin fehlende Beispiel „*ἐπαρον τὰς χεῖρας κτλ.*“ eine Lücke folgen, die ich mir ausgefüllt denke mit Beispielen, wie sie in *ἐπίλ. ε* stehen, und welche dort klar machen, dass von der Hand Gottes geredet werden könne ἡ ἐπὶ καλῷ — ἡ ἐπὶ κακῷ.

An diese von mir hineingedachten Beispiele schliesst sich dann passend die Bemerkung unsers Abschn. διάν. α: „τούτων δὲ τὰ μὲν ἐπὶ σωτηρίᾳ τὰ δὲ ἐπὶ τιμωρίᾳ προβάλλεται“ und hierauf folgt vernünftiger Weise die Einschränkung bezüglich der rechten Hand: „τὴν δεξιὰν ἐπὶ τῶν κρειπτόνων οἶδεν ὀνομάζειν, ὡς τιμωτέραν· οἶον τὸ, „δεξιὰ κυρίου ἐποίησε δύναμιν· . . .“, sodann ist ebenfalls verloren der Uebergang zu den πόδες; wir haben nur das Beispiel „καὶ τὸ „προσκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ“ καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια.“

Mag diese Anordnung in einzelnen Punkten nicht ganz überzeugt haben, man wird immerhin das zugeben müssen, dass die seitherige ganz unhaltbar ist:

Es kann doch nicht geglaubt werden, dass von dem „προσκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον κτλ.“ καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια . . . τὰ μὲν ἐπὶ τιμωρίᾳ τὰ δὲ ἐπὶ σωτηρίᾳ προβάλλεται. Diese Worte, wie ähnliche über die ὀφθαλμοὶ und das πρόσωπον in der ἐπίλυσις mit Recht auch ausgesagt werden, gehören zu den χεῖρες im Allgemeinen und stehen denn auch ganz richtig in der ἐπίλυσις hinter diesen, wie auch ebenso richtig dort in der ἐπίλυσις die Ausnehmung der δεξιὰ von der Anwendbarkeit in diesem Doppelsinn nicht vor, sondern hinter der allgemeinen Aeusserung über den zweierlei Sinn, in welchem die χεῖρες im Allgemeinen gebraucht werden können, ihre Stelle hat: derselbe Gedankengang, den unser Vorschlag herstellte, ist dort (ἐπίλ. ζ'-ζ' (1280), nur mit ein wenig anderen Worten. — Ebenso bei Lollin. —

διάν. β' ἀπὸ αἰσθήσεων (1273—6) muss erstens, wie in α' geschehen, das Beispiel von der βρωσις von der 9. an die 3. Stelle gerückt werden.

Sodann schreibe ich von den Worten „ . . πατρός μου“ ab — runde Klammer bedeutet, dass ich einsetze, eckige, dass ich auswerfe — (τὴν τοῦ Θεοῦ παρουσίαν oder besser mit ἐπίλ. η' (1280): τὴν πρὸς ἐπικουρίαν τῶν δεομένων ὁποῖον ποδας καὶ βάδισιν) καὶ τὸ ὅξυ τῆς αὐτοῦ παρουσίας

ὑπερβολικῶς πτηῖσιν ὀνομάζει . ὥς τὸ, „ἐπέβη κτλ.“  
Ps. 18, 11.

Diese Einsetzung macht klar, warum das ohne dieselbe in diesen Zusammenhang gar nicht passende Beispiel vom Fluge Gottes hierher untergebracht wurde, mitten unter sonst lauter Anthropomorphismen. Das Verständniss des Zusammenhangs aber ward mir durch Vergleichung des entsprechenden Theils der ἐπίλυσις ἡ' und θ' (1280), wo im Anschluss an Beispiele für πόδες und βάδισις Gottes derselbe 18. Psalm v. 11 ff. angezogen wird, zum Beleg dafür, dass ein solcher σχηματισμὸς, wie das καταβαίνειν Gottes, gerne weiter ausgesponnen werde. Eine ähnliche Bemerkung über das Fortführen eines Bildes macht Adrian weiter unten zum Tropos μεταφορά, ohne zu sagen, dass dieser dadurch in die ἀλληγορία übergehe. Das ist nun freilich eigentlich nicht ἀπὸ αἰσθήσεων. Aber nachdem einmal den χεῖρες zu Liebe die πόδες in διαν . α' (μέλη) hereingekommen, kommt auch zu den ἄπτεσθαι καὶ ψηλαφεῖν das βαίνειν in διαν . β' und eben damit auch in ἐπίλυσις ἡ' und θ' (1280), welche Abschnitte den letzten Gedanken in den beiden ersten Abschnitten der διάνοια genau entsprachen.

Sonst, sollte man meinen, stünde die ganze Stelle von der βάδισις und πτησις füglicher im folgenden Abschnitt γ' (1276) ἀπὸ κινήσεων σωματικῶν. —

Wegen der in δια ν. ε'. (1276) mir angezeigt scheinenden kleinen Umstellung vgl. unten zu ἐπίλ . ιβ' bis ιε' (1280—1).

Was die Worte des Uebergangs von διάν . ιε' zu ἐπίλ . α'β' (pag. 1277) anlangt, so muss man dabei sich unwillkürlich an das absprechende Urtheil des grossen Scaliger über Hoeschel's Kenntnisse im Griechischen erinnern. Völlig sinnwidrig ist die Interpunktion, rein unbegreiflich, dass Hoeschel und alle seine Nachtreter das ὀρθέντων und das λελέξεται unbeanstandet liessen.] Ich schreibe: Καὶ ταῦτα μὲν ὑποδείγματος χάριν. πρὸς ἐντελεστέραν (τῆς) τῶν ιδιωμάτων αἰτιολογίας παρὰστασιν δέ λέξεται (ἡ?).

ἐπίλυσις τῶν ῥηθρισῶν διαιρέσεων. — Aehnlich Lollin (259).

ἐπίλ . γ' (p. 1280). — — στόμα, ἀπὸ [δὲ] τοῦ — κτλ.

ἐπίλ . ε' (p. 1280) schreibe ich: τὴν δὲ (τῆς) ἐπὶ (τῶν) πραγμάτων (διαθέσεως) ἐνδειξιν αὐτοῦ πρόσωπον καλεῖ [ὡς] ἀπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν διὰ τούτου γίνεσθαι τὴν (ἐκείνης) ἐμφάνειαν· κτλ.

Bei Lollin lesen wir freilich ganz anders: Sicuti facies ejus (Dei) proponi solet pro objectu rerum divinae notioni (diesmal ist er also auch unklar); sunt enim nobis manifesta maxime quae ori obversantur. Beispiele hat er nicht. Vor unser Beispiel passt sein Satz jedenfalls nicht her. Es klingt wie eine Verwechselung mit einem später ausgeführten Punkte: Aufnahme eines Augenscheins durch Gott den Richter ἐπίλ . ιδ' (p. 1281), den er übrigens in einer sehr verständigen Fassung dort giebt.

ἐπίλ . ζ'. (1280) lese ich: ἀπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν τὰ — — κατορθοῦσθαι statt ὡς τῶν παρ' ἡμῖν τὰ, was zwar sich construiren liesse, wenn statt κατορθοῦσθαι — κατορθοῦται geschrieben würde, aber Sinn und Analogie verbinden letzteres. —

ἐπίλ . ιδ' (1281) verlangt der Gedanke zunächst jedenfalls die Aenderung: [Τὴν] τῆς προθέσεως εἰς ἔργον ἔκβασιν (ιὴν) πληροφορίαν τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως ἀποκαλεῖ ἀπὸ τοῦ — wie wiederum statt ὡς τὸ zu setzen ist — παρ' ἡμῖν ἀξιοπιστότερα τῶν λόγων τὰ πράγματα ὡς τὸ, κτλ. Der Sinn dieser Worte wird aber auch so Niemandem klar werden ohne die Beispiele. Was soll das heissen, dass die Fülle der göttlichen Erkenntniss anthropomorph dargestellt werde als, lateinisch gesagt, propositi in rem exitus, während man doch nach den Beispielen erwarten müsste: propositum exeundi ad rem rem examinandam, griechisch also etwa: πρόθεσιν τοῦ ζῆτεῖν περὶ τῆς τοῦ ἔργου ἐκβάσεως. —

Uebrigens entsprechen, wie oben angedeutet, die Abschnitte ἐπίλ . ιβ', ιγ', ιδ', ιε' (p. 1280—81) dem Abschnitt διάνοια ε' (1276).

	διάν: ἐ ἀπό πα- θῶν ψυχικῶν	ἐπίλ. ιβ'	ιγ'	ιδ'	ιε'
1	μετεμελήθην poenituit	—	—	—	—
2	ἐπείραζεν tentavit	ἐπείραζεν tentavit	—	—	—
3	ἐπιλήσμαι obliviscar	—	ἐπιλανθάνη oblivio <sup>1)</sup>	—	—
4	νῦν ἔγνω fehlt bei Loll.	—	—	νῦν ἔγνω inspiciam etc.	—
5	ἐξερευνήσω scrutabor	—	—	—	ἐξερευνήσω scrutatur
6	Ἀδὰμ ποῦ εἶ	—	—	—	—
7	μὴ λυπῇτε τὸ πνεῦμα	—	—	—	—

Die Beispiele von der Reue Gottes, von seiner scheinbaren Unwissenheit über Adam's Aufenthalt, sowie das vom Betrübten des heil. Geistes, welche in der ἐπίλυσις nicht berücksichtigt sind, dürften spätere Nachtriebe sein, wie deren viele frühzeitig sich unter die ursprünglichen Beispiele eingemischt zu haben scheinen, eine Annahme, welche die ungleiche Anzahl der Beispiele — bei Lollin acht mehr und unzählige weniger — in den verschiedenen Textüberlieferungen wohl am besten erklärte.

Obgleich in den Texten in Betreff der verschiedenen Punkte genaue gegenseitige Uebereinstimmung der Reihenfolge herrscht zwischen διάν. und ἐπίλ., so ist doch das auffallend, dass die so verwandten Gesichtspunkte der Erprobung, der Beaugenscheinigung, der Durchsuchung durch die beidemale dazwischen geschobene Betrachtung über ein Vergessen von Seiten Gottes, bei Lollin auch noch durch Schlafen, Rausch und Schnarchen Gottes, unterbrochen

1) Hinter oblivio bei Loll. „somnum“ („crapula“) und „stertere“.



werden. Der Gesichtspunkt „Vergessen“ würde, an den Schluss dieses Abschnittes über die Gott zugeschriebene *πάθη ψυχικά* gestellt, sehr passend zu den folgenden Betrachtungen über das Schlafen und Aufwachen Gottes überleiten, mit dem er, wie gesagt, bei Lollin unmittelbar verbunden ist. —

Man setze also *διάν . ε'.* das *ἐπελάθου* bis *τέκνων σου* zwischen „.....*πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ und *καὶ τὰ ὅμοια*, und ordne ebenso die Abschnitte der *ἐπίλυσις*: *ιβ'.* (*πεῖρα*), sodann *ιδ'.* („*καταβὰς — ὄψομαι — ἵνα γνῶ*, wozu auch das Beispiel „Adam, wo bist Du?“ passen würde), sodann *ιε'.* (*ἔρευνα*, wo im ersten Satze *τῆς* einzusetzen wäre, vor *τοῦ Θεοῦ κτλ.*), weiterhin *ιγ'.* (*λήθη*), endlich die Schlusswendung von *ιε' : εἴη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ παθῶν ψυχικῶν.* —

Des eng bemessenen Raumes wegen verzichte ich auf Abdruck des ganz sinnlos überlieferten Wortlautes von *ἐπίλ. κ'.* (p. 1281), sowie der Lollinstelle (p. 261), welche die Herstellung einer richtigeren Fassung erleichtert, während der Sinn schon aus den Beispielen sich ergibt. *Τὴν τῆς Ἱερουσαλὴν καὶ τὴν τῆς Σαμαρείας πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσιν, μνημεῖον τοῦ Θεοῦ καλεῖ, διὰ τὸ κατὰ μετωνυμίαν ἀπὸ τῶν πολέων τοὺς οἰκίτορας ὀνομάζειν.* — Soweit wird die Emendation bestätigt durch Adrian's eigene Worte unter Tropos *μετωνυμία*: *ἀπὸ τῶν οἰκουμένων τὰ οἰκοῦντα κτλ.* Ich fahre fort, noch von *ὀνομάζειν* abhängen lassend, — (*τὰς δὲ πόλεις*) *θηλυκῶς ἐκ μεταφορᾶς τῶν γυναικῶν· ὡς τὸ, κτλ.* [deutsch: — — weil die h. Schr. metonymisch mit den Städten die Einwohner meint, diese aber weiblich sein lässt, durch metaphorische Auffassung der Städte als Frauen. Uns läge es allerdings näher, letzteren sprachlichen Vorgang lieber Allegorie oder Personification zu nennen; man vergleiche auch, was Adrian unter den Tropen *προσωποποιία, ἀλληγορία, σχηματισμός* ausführt. —

*ἐπίλ. κβ'.* (1281) lies *κῆδος* anstatt *κῦδος*. Loll. 261, *particulare quoddam amoris divini philtrum*. Letzteres Wort klingt ganz, wie wenn Lollin auch dieses in seinen Handschriften gelesen und in die Uebersetzung einfach herübergenommen hätte.

ἐπίλ. κδ'. (1281) ist vielleicht doch zu unklar ohne etwa folgende Ergänzung: ὡς ἐπὶ(τῆς) τῶν λοιπῶν (κτίσεως).

ἐπίλ. κζ'. (1284) ist eine Erklärung ausgefallen. Zu ergänzen wäre etwa so: ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν (διὰ τῶν στολισμῶν — um beim Wortlaut von ἐπίλ. γ' zu bleiben (1280) γνωρίζεσθαι τὰ κατὰ γνώμην φρονήματα).

In dems. Abschn. schreibe φῶς (ὥς). —

ἐπίλ. κη'. in der Erklärung zu einem dem 88. Ps. V. 15 entnommenen Beispiel lies διὰ τὸ τοῖς κακοῖς αὐτὴν ἐνστρέψεσθαι (erklärt sich aus Ps. 88, 10) ὅθεν — statt des überlieferten ἥτις — πάλιν ἀπαλλάττεσθαι παρακαλεῖ (vgl. vers. 11—13). —

Vollständig verstümmelt ist auch ἐπίλ. λ'. (1284). Lollin scheint einen ähnlich misslichen Wortlaut sich möglichst zurecht gelegt zu haben: Ψυχὴν μέντοι καὶ σάρκα τοῦ Θεοῦ λέγει, ὅταν μὴ ἀπὸ σχέσεως ἢ ἀπὸ ἐνεργείας τὸν περὶ αὐτοῦ ποιεῖται λόγον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ ἰδικώτερον. Was heisst das? nach genauer Betrachtung der Beispiele denke ich an eine Verbesserung wie ὅταν μὴ ἀπὸ σχέσεως ἢ ἀπὸ ἐνεργείας τὸν περὶ αὐτοῦ ποιεῖται λόγον εἰδικώτερον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ γενικῶς. Es folgen hierauf Beispiele, welche nicht auf Gott sich beziehen, wie doch das obige τοῦ Θεοῦ und der ganze Zusammenhang dieser Ausführungen verlangt. Betrachten wir den diesen ἐπίλυσις-theil genau entsprechenden διάνοια-theil, so sehen wir sogleich, was ausgefallen ist.

Etwa Folgendes nämlich: („Σάρξ μοῦ ἐξ αὐτῶν“ ἀντὶ τοῦ ἐγώ· καὶ „τὰς νεομηνίας καὶ τὰ σάββατα ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχὴ μου“ ἀντὶ τοῦ ἐγώ) ιε'. (1277). Daran schloss sich, wie auch sonst öfters<sup>1)</sup>, ein Hinweis darauf, dass oft auch von uns Menschen in ähnlicher Weise gesprochen werde, und die hierzu gehörigen Beispiele sind es eben, die sich allein erhalten haben. Griechisch (καὶ ἐφ' ἡμῶν) ὡς τὸ, „ἴασαι τὴν ψυχὴν μου“, ἀντὶ τοῦ „ἐμέ“, καὶ „— — ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι“ ἀντὶ τοῦ ἐγώ (εἴη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ ὅλου τοῦ ζώου κατὰ διαίρεσιν, νῦν μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς νῦν δὲ ἀπο τῆς σαρκός). Diese ausdrückliche Bezugnahme

1) So unter der 12. und 41. Wortfigur z. B.

des letzten ἐπίλυσις-abschnitts auf den letzten διάνοια-ge-sichtspunkt ist der Analogie mit den 14 übrigen Fällen wegen hinzuzufügen, sie fehlt sonst nirgends. Loll., p. 162, hat nur den ersten Satz und keine Beispiele. —

Damit haben alle 15 διαιρέσεις ihre ἐπίλυσις gefunden. Was sich noch anhängt Τὸ βέβαιον bis ἀλήθειά σου er-innert in der sprachlichen Form an die Schablone, nach der die σχήματα λέξεως im folgenden Abschnitt behandelt sind. Jedenfalls aber würde es, wenn es in der ἐπίλυσις untergebracht werden müsste, zu der Erläuterung der Sinn-figur ἀπὸ ἀξιωμαίων (κβ΄.) gehören, ebenso wie das sich unmittelbar anschliessende καὶ βασιλεῦσαι bis ἡ γῆ.

Es dürfte also die gesammte Ausführung von Τὸ βέβαιον bis ἡ γῆ eine verirrte Randglosse zu ἐπίλ. κβ΄. (1281) sein, wie sie denn auch bei Lollin ganz fehlt. —

In wenigen Worten erklärt sodann unser Exeget die Sinnfiguren (lauter Anthropomorphismen) für erledigt καθὼς ἦν περὶ τοῦ Θεοῦ φιλοσοφεῖν. Diese Worte schliessen sich also bei Lollin unmittelbar an den ersten Satz von ἐπίλ. λ΄.

In der nächstfolgenden Ueberschrift lies:

Τὰ δὲ ἐπὶ τῆς λέξεως ταῦτα (statt οὕτως),  
der folgenden Infinitivconstruction wegen. Analog ist so-nach der Anfang des διάνοια-abschnitts Τὸ μὲν κτλ. (1273) und die Ueberschrift der Tropen (p. 1301) construiert.

Gleich der erste Abschnitt (α΄. S. 1284) ist wieder in eine so gepresste Ausdrucksweise verdichtet, dass erst die Beispiele klar machen, was gemeint ist. Deutsch: „Wort-figuren“ sind folgende:

„1) Die Anwendung der Ausdrücke: Hören-, Sehen-, Erkennenlassen anstatt des Wirkens einer Sache oder ihres Geniessenlassens.“ Uebrigens scheint Lollin statt τοῦ πραγ-ματος ein τοῦ Θεοῦ gelesen zu haben: pro actione seu fru-itione Dei (p. 262), übersetze: „von Seiten Gottes“.

Im letzten Beispiel ergänze ζῳῆς, Loll.: vias vitae, weil die Erklärung auf dieses Wort Bezug nimmt. —

Schwer verständlich ist λέξ. ε΄. (1285), auch weiss man nicht, was die Erscheinung unter den „Wortfiguren“ zu thun hat. Offenbar soll die kunstvolle Responsorienform

des 118. Psalm erklärt werden: *ἐ.* „*Τὸ κατ' ἀνταπόκρισιν [περὶ] τοῦ παντὸς λαοῦ τὴν κοινὴν εὐπραγίαν σημαίνει(ν).* ὡς τὸ, *Ὡ κύριε σῶσον δὲ — — — δὴ*“<sup>1)</sup> ὡς ἐκάστον *τῶν ἐκ τοῦ λαοῦ λέγοντος, ὃ ἐπισυνάπτει [καὶ] τὸ „εὐλογῆκαμεν κτλ.“*“<sup>2)</sup>. Wornach zu verstehen wäre: „Wortfig. sind: 5) Das Ausmalen eines gemeinsamen Glücks durch die Kunstform eines gegenseitigen sich Antwortens unter dem ganzen Volk.“ Wie das griechisch gelautet habe, ist ohne bessere Handschriften auch nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit zu sagen. —

Ganz verstümmelt ist auch *λέξ. ζ'.* (1285). Von hier ab fällt Adrian aus den Infinitivconstructions in das gewöhnliche (*ἡ γραφή*) *λέγει* zurück. Was gemeint ist, kann uns aus Lollin und durch das Beispiel klar werden: „Gerechtigkeit ist gleich Gerechtsame, zu Recht bestehender Anspruch“.

Lollin p. 263:

Iustitia haud raro non pro humana accipitur virtute, aut divina, qui sensus germanus est huius dictionis, sed pro iusta auxilii petitione praestationeve, ut in illo (exaudi etc.). Tanquam David ipse iure quodam veluti clientelari opem exigit, quam Deus non immerito sit illi illaturus iustus praemiorum pro meritis repensor.

Emendatio:

*Πολλαχοῦ δικαιοσύνην μὴ τὴν ἐκ τοῦ βίου ἀρετὴν (εἴτε ἐπὶ θεοῦ) εἴτε ἐπ' αὐτοῦ λέγει τοῦ ἀνθρώπου εἴτε δὴ καὶ τὴν ἐφ' ἐτέρων ὁμοίως (ἀλλὰ wie vielleicht gemäss V. 2 der sogleich angeführten Psalmstelle zu ergänzen [ist τὴν δόκην αὐτοῦ τὸν βοηθείας θεόμενον εἰσάγει) μαρτυροῦντα*

ὡς τὸ, „*εἰσάκουσον κύριε δικαιοσύνης μου*“ aus Ps. 17, 1. — *καὶ ὅσα τοιαῦτα ὡς ἀπολαύοντος* — ergänze aus Lollin — (*τοῦ Δαυιδ*) *δικαίως τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας*, — geht auf Ps. 17, 2 — *ἢ καὶ τοῦ θεοῦ ὡς δικαίως παρέχοντος* — vgl. ebd. vers. 15. —

*λέξ. ι'.* (1285) *κατ' ἐπίτασιν (ἀντὶ τοῦ σπουδάζειν τι)* ὡς τὸ κτλ. —

*ια'* (1285) enthält nur Reste verstümmelter Bemerkungen, die bei Lollin fehlen. Erstlich: *Σημαίνει τινὰ τῶν προρόντων, οἷον (δεῖνα, ὡς τὸ „— —“).* Sodann: „*παροι-*

1) Ps. 118, 25.

2) Ps. 118, 26.

κήσουσι καὶ κατακρύψουσιν“ ein Beispiel zu einer Beobachtung, die, wie mir scheint, ganz verloren gegangen ist. Dasselbe Beispiel findet sich, verstümmelt und durch falsche Interpunktion verunstaltet, λέξ. κα'. (1288). Aber es hat hier in ια'. eine Erklärung bei sich ἵνα εἴπῃ συνάγονται καὶ ἐνεδρεύουσιν, nach welcher es in dem Abschnitt von der Enallage temporum gehören würde. In der That begegnen wir demselben dort (μγ'. 1297) wieder, mit einer ähnlichen Umschreibung: ἀντὶ τοῦ παροικοῦσι κτλ. In unserem Zusammenhange oder Nichtzusammenhange von λέξ. ια'. nun schliessen sich daran noch die Worte: ἀπὸ τούτων εἰς ἕτερον ἀπιδόντα τρόπον ἐκείσε πάντως παροικεῖν τῶν οἰκείων ἐκδημοῦντα. Sollten letztere Worte zugehörig sein, etwa auf die im 56. Ps. vorausgesetzte Gefährdung Davids in Gath sich beziehen und vielleicht gar den Schlüssel zu diesem räthselhaften Abschnitt enthalten? Non liquet!

Man kann sich auch die Frage vorlegen, ob wegen des κατακρύψουσιν die Psalmstelle in diesen Zusammenhang hereingerathen sei, vielleicht als einstige unberufene Randbemerkung zum unmittelbar folgenden Abschn. ιβ' (1285) „Λέγει τὸ κρύψαι κτλ.“, welcher die übertragene Bedeutung des Begriffs κρύψαι behandelt. — Auch er ist beschnitten worden, lies: λέγει καὶ κρύψαι τὸ (σώζειν τινὰ) καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ αὐτὸν φυλάξαι, wenn nicht gar zu schreiben wäre λέγει καὶ κρύψαι τὸ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τινα φυλάξαι, weil alle folgenden Beispiele bloß mit φυλάξαι umschrieben sind. —

ιδ'. (1288) lies τιμωρίαν σου.

ιε'. (1288) lies ἢ καὶ ψεύστην (τὸν ἀβέβαιον) ähnlich der Doppelerklärung λέξ. κγ'. (1289) ὑπομονὴν — — ὑπομένειν. —

κ'. (1288) findet sich ein komisch verunstaltetes Beispiel. Schon Hoeschel sah die Entstehung des Fehlers richtig ein, und schlug vor, mit Procop: „ἐγενήθη τῷ Δαν“ zu schreiben, ich bin für das „γενηθήτω Δαν κτλ.“ der LXXII. (Genes. 49, 14). —

In κδ'. (1289) „Absichtssätze stehen auch, wo es sich nicht um Beabsichtigtes handelt,“ sind einige Beispiele verstümmelt, ja es fehlen eben diese Absichtssätze selbst, und



sind jedenfalls wieder in den Text zu setzen, so καὶ τὸ „σοὶ μόνῳ ἡμαρτον, (καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα, ὅπως ἂν δικαιωθῇς κτλ. bis κρίνεσθαι σε“) Ps. 51, 6.

Hier hat merkwürdigerweise Lollin ein Beispiel, das sich in der Bibel gar nicht findet, aber scheinbar nicht so übel hierher passt: „Venit Philippus ut ne hodie quidem opus facerem.“ —

κζ'. (1289—92) passt so wenig als ε'. (1285) unter die Wortfiguren. Einige hier nothwendig, aber auch leicht, vorzunehmende Ergänzungen übergehe ich des beschränkten Raumes wegen. Statt δηλοῖ lese ich δῆλος — näml. ἐστι — κολλάζων. —

κη'. (1292) schreibe „ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὁργὴν θυμοῦ αὐτοῦ (θυμὸν καὶ ὁργὴν καὶ θλίψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν)“, denn auf dieses letzte Wort eben kommt's hier an (Ps. 78, 49). Aus demselben Grunde ist auch das Beispiel aus Amos 3, 6 zu ergänzen „οὐκ ἔστι κακία ἐν πόλεσιν, (ἦν κύριος οὐκ ἐποίησεν)“. —

λ'. (1292). Wie soll das überlieferte Τὸ ὄνομα τὸ ἐπὶ τοῦ Κυρίου ἀντὶ τοῦ ἴδιον ἔχειν λέγει ergänzt werden? Etwa ἀντὶ τοῦ „Κυρίου“ λέγει oder ἀπὸ τοῦ κυρίως ἔχειν αὐτὸν λέγει. In Anbetracht des Umstandes, dass der ganze Text in einer ungebührlich Alles zusammenpressenden Uebersetzung vorliegen dürfte, halte ich für nicht zu gewagt, vorzuschlagen Τὸ ὄνομα τὸ [ἐπὶ] τοῦ κυρίου ἀντὶ τοῦ (κύριος) λέγει, (ἀπὸ τοῦ) ἴδιον (αὐτὸν τοῦτο) ἔχειν, ὡς τὸ, „γνώθωσαν, ὅτι ὄνομά σοι Κύριος“ ἵνα εἴπῃ· „(ὅτι) σὺ εἶ κύριος“ καὶ, „Τὸ ὄνομα κτλ.“ ἀντὶ τοῦ „ὁ κύριος“. —

λε'. (1292) lies lieber ἀποτεθνηκότας wegen des διατελεῖν, und gegen das Ende des Abschnitts stelle: τὴν δὲ λύπην καὶ θάνατον „σκοτός“ entsprechend dem Wortlaut des ersten Satzes, der wieder aufgenommen wird, und trotz des letzten Beispiels, wo es nicht auf die Erklärung des θανάτου, sondern der Worte σκοτεινοῖς und σκιᾷ ankommt. —

λς'. (1293) lies: (Τῇ) συντέλειαν und setze hinter συγχωρουμένων ein: (φωτῶν); Loll. (p. 266), Luminarium.

Wegen der Zurückführung des Beispiels auf Joel 2, 10—11 bzw. 3, 20 liesse sich einwenden, dass die Stelle fälschlich auf den Weltuntergang bezogen sei, sie gehe nur auf eine geschichtliche Heuschreckenplage; Joel III, 4 passe eher hierher, als *τὴν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην* meinend. Hätte Adrian Joel IV, 15 (3, 20 nach der gewöhnlichen Zählung) gemeint, so sei auch dort ein Untergang der Welt nicht behauptet. Wie aber, wenn schon Adrian ganz auf den Standpunkt von Merx (Joel S. 45) gestanden wäre und auch er schon die ganze Heuschreckengeschichte und Alles, was drum und dran hängt, nur als ideelle Grundlage einer rein eschatologischen Darstellung aufgefasst hätte?

λζ'. (1293) ist die Anführung aus Ps. 27, 9 als nichtherpassend zu tilgen, die Stelle passt unter *διάν. γ'*. (1276 auch *ἐπίλ. ι'*. 1280). — *περὶ τῆς Ἱερουσαλὴν* ist in den Ausgaben fälschlich so gedruckt, als ob es noch ins Beispiel gehörte. —

λθ'. (1293—6) ergänze „*ἀδελφοὶ μοῦ ὑμεῖς, (ὅστᾳ μου καὶ σάρκες μου ὑμεῖς)*“ 2. Reg. = 2. Sam. 19, 12.

μ'. (1296) schreibe *Τὸν υἱὸν (ἀνθρώπου) ἀντὶ κτλ.* (cf. Loll. 267). —

μβ'. (1297). In den Worten *Τὸ „ἕως“ πολλαχοῦ οὐκ ἐπὶ (. . . .) χρόνου (. . . .) λέγει ἀλλ' ἐπὶ (. . . .) τοῦ αὐτοῦ πράγματος (. . . .)* ist gewiss auch die Verkürzung des Ausdrucks zu weit getrieben. Sehr klar ist Loll. 267. Schon Hoeschel erinnerte in Greg. Naz. or. II de filio, wo — nach einer kleinen Emendation — derselbe Gedanke mit aller wünschenswerthen Klarheit ausgedrückt ist, aber in so abweichendem Wortlaut, dass er sich zur Emendation unserer Stelle nicht ungezwungen verwenden lässt. Doch finden sich dies sprachlichen Beobachtungen Adrian's zerstreut da und dort bei den Antiochenern, namentlich bei Theodoret. Ich will hier nicht vorgreifen, aber ich bin der Hoffnung, dass, falls gute, vollständigere Texte des Ur-Adrian in keiner Handschrift mehr zu ermitteln wären, durch sorgfältige Zusammentragung der Stellen, die Adrian ausschreibt, vielleicht auch durch Auffindung solcher Stellen, die aus ihm geflossen sind bei Späteren, dem Texte des Adrian noch manche

Verbesserung erwirkt werden könnte. Bemerkenswerth ist, dass sich das *ἕως* in Matth. I, 25 auch in diesem Abschnitt eingereiht findet, wo die h. Schrift, mit Greg. Naz. zu sprechen, τὸ μετὰ τοῦτο — statt οὐκ ἀναίνει lies — οὐδὲν ἦπτον ἀναίνεται. Ich halte übrigens dieses Beispiel aus Matth. I, 25 für eine auszuwerfende Glosse. (Vgl. Hoeschel's Bemerkungen zu diesem Abschnitte.)

μδ'. (1297) lies (ἀντὶ τοῦ) ἄχρις ἂν ζῶ κτλ., sodann „— — αἰώνιον [καὶ] οὐδέ μὴ ἐντράπωσιν, ἕως τοῦ αἰῶνος“ es handelt sich nämlich nicht um zwei Beispiele, sondern um eines, Jesaia 45, 17; das οὐκ αἰσχυρθήσονται ist nicht nothwendig einzusetzen, da die Stelle sehr abweichend überliefert ist. Das Folgende ist aus Micha 4, 7 zu ergänzen (καὶ βασιλεύσει κύριος ἐπ' αὐτοῦς) ἐν ὅρει Σιών ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ (ἕως) εἰς τὸν αἰῶνα. Das ἕως der LXXII ist übrigens nicht nothwendig bei Adrian einzusetzen, noch ist anzunehmen, dass ἀπὸ — αἰῶνα Rest eines anderen Citats, etwa aus Es. 9, 6 oder 59, 21 wäre.

Im 45. λέξ. Abschn., von wo an die Zählungsbuchstaben aufhören (S. 1300), schreibe: „ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων (καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν) ἀντὶ τοῦ ἐξαλειφθεῖεν καὶ μὴ ἐγγραφεῖεν; und zum Schluss καὶ „(ἀναβήτω) ἐκ φθορᾶς ἢ ζωῇ μου“ (ἀντὶ τοῦ) ἀναβαίη. —

### III Σχήματα συνθέσεως (S. 1300 ff.).

Auf die Verwirrung gleich im ersten Abschnitt dieser Satz- oder, wie Merx will: Verknüpfungsfiguren (Ellipse, p. 1300), kann ich hier aus Raummangel nicht näher eintreten und bemerke nur, dass die Behauptungen, betreffend Ps. 130, 1 [οὐ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ψαλμοῖς ἐναλλαγὴ προσώπου] den Ausführungen über diese Enallage in λέξ. λγ'. (1292), welche mit mehreren Psalmstellen daselbst begründet sind, einfach zuwiderläuft und damit dem That-sächlichen, also zu streichen ist. In grosser Verwirrung ist namentlich der Schluss des Abschn. ἔλλειψις (1300) lies: ἐπὶ δὲ τοῦ· „λέγουσιν“ ὡς τὸ, „καὶ (εἶπα — — —) μὴ λαλεῖτε κατὰ τοῦ θεοῦ ἀδικίαν“ ἀντὶ τού(του) λέγουσιν· „(ὅτι) οὐδαμῶς (οὔτε ἀπὸ ἐξόδων, οὔτε ἀπὸ δυσμῶν), οὔτε ἀπὸ ἐρήμων ὄρεων. Das in den LXXII-ausgaben nicht vor-

handene *οὐδαμῶς* ist keineswegs zu streichen, sondern unter die gar nicht selten sich findenden beachtenswerthen Bibeltextvarianten bei Adrian zu rechnen. Adrian's merkwürdige, theilweise einzig dastehende Lesarten der Bibel, stellen den von ihm benützten Text im grossen Ganzen in die Reihe der constantinopolitanischen Ueberlieferungsgruppe. Namentlich berührt er sich mit E und F, seine Lesarten decken sich häufig mit den aus den Schriften anderer Antiochener uns bekannten.

Abschn. 2. *Ταυτολογία* (1300) lies „— — *ἐνώτισαι κύριε (σύνες τῇ κραυγῇ μου)*.“

Vom 3. Abschn. über den Parallelismus dreier Glieder (S. 1300) *τριχῶς τὸ αὐτὸ* ist bei Lollin nichts, in den Münchener Handschriften und den Ausgaben nur noch ein dürftiger Rest vorhanden. *ὡς τὸ, „βλέπεις (ὅτι σὺ κόπον καὶ θυμὸν κατανοεῖς — — —* statt des in unseren Ausgaben der LXXII folgenden *τοῦ παραδοῦναι αὐτοὺς εἰς χεῖράς σου)* hat Adrian anders gelesen; de W. und v. E. übersetzen ja auch den hebr. Urtext: „und zeichnest es (schreibst ihn) in deine Hand“, wodurch dies zum 3. Glied des Parallelismus wird — *ἀντὶ τοῦ* — statt *ὅτι* lies — *ἀπλοῦ „βλέπεις“ καὶ „Σὸς ὁ βραχίων (μετὰ δυναστείας· κραταιωθήτω ἡ χεὶρ σοῦ, ὑψωθήτω ἡ δεξιὰ σου)“ κατὰ ἀντιστροφὴν τινὰ „σὸς ὁ βραχίων“ ἀντὶ τοῦ „ὁ σὸς“.* Wir würden statt des letzteren freilich lieber lesen *„ὁ βραχίων σου“.*

Aus Veranlassung dieser Feststellung einer Art von Antistrophe geht nun der folgende 4. Abschnitt (1300) auf die ausführlichere Antistrophe ein. Hier ergänze: *ἀντὶ τοῦ· „ἐν τοῖς περιλοιποῖς αὐτῶν (ἐτοιμάσεις τὸ πρόσωπόν σου).“* Dadurch kommt Adr. auf die Hyperbata und Hyperthesen 5. Abschn. (1300—1).

Hier schreibe: *„τὰ βέλη σου ἡκονημένα, δυνατέ (ἐν καρδίᾳ τῶν ἐχθρῶν τοῦ βασιλέως)“ παρεγκειμένου τοῦ „λαοὶ ὑποκάτω σοῦ πεσοῦνται“ (Ps. 45, 6).*

Der 6. Abschn. (1301) kommt dann wieder auf die Tautologie zurück, indem er den Begriff einer *Ταυτολογία κατ' ἐπίτασιν* aufstellt.

In dem 7. Abschnitt von den Abundanzien (1301) finden sich wieder Lücken: *καὶ δὴ καὶ τὴν τοῦ „γέ“ (περίσσειαν), ἣν μάλιστα . . . . ., ἐξαιρέτως δὲ παρὰ τε τῷ τῶν Βασιλειῶν βίβλῳ (. .) καὶ τῷ Σολομῶντι, (ὡς τὸ „ . . .“).* ὁ μέντοι μακάριος Δαουὶδ κτλ. In dem Relativsatze muss der Begriff gestanden haben, auf den sich das *αὐτῶν* bezieht. Da ferner Adr. sonst von den Königsbüchern spricht, z. B. beim Tropos *ἀνακεφαλαίωσις* (1305), so dürfte wohl hinter *βίβλῳ* ein Zahlbuchstabe ausgefallen sein. Die Beispiele sind auch verloren gegangen.

Schliesslich ergänze daselbst „— — *ἐπὶ τὸ αὐτὸ (κοιμηθῆσομαι καὶ ὑπνώσω)*“.

Nachdem Adrian das, wie er glaubt, specifisch Biblische, theilweise specifisch „Davidische“, für erledigt erklärt hat, mit der Bemerkung *σπουδαῖοι* bis *διάνοιαν*, kommt er auf seine zweiundzwanzig

### Tropen,

die sich in der h. Schrift „auch“ finden *παρεκτός* *δηλονότι* *τῶν ιδιωμάτων αὐτῆς*. Wir wollen, wie gesagt, mit ihm nicht darüber rechten, dass die von ihm abgehandelten „Hebräischen Spracheigenthümlichkeiten“ vom Anthropomorphismus ab ohne Ausnahme in jeder gebildeten Sprache sich nachweisen lassen. Er ist, wie schon oben S. 138 bemerkt, darum nur umsomehr im Einzelnen auf dem rechten Wege.

Tr. 2. Parabel (1304) war das erste Beispiel Ps. 102, 8 ursprünglich vollständiger, denn bei Lollin hat sich ein anderer Theil desselben aus Vers. 7. erhalten. Es war also ursprünglich wohl V. 7—8. hergesetzt gewesen. Auch das 2. Beispiel ist aus Es. 53, 7. zu vervollständigen.

Tr. 3. Typologie (1304) lies *Κατὰ σύγκρισιν ὅταν* statt *οἶον* — *τὰ παρόντα* bis *εἰκάζειν* (*οἶον*) *τὴν τοῦ βαπτίσματος κτλ.*; auch Beispiele, wie das aus Luk. 12, 16, sind hier, wie so oft, ungebührlich kurz abgebrochen.

Tr. 5. Synecdoche (1304) giebt theilweise Dinge, die schon dagewesen sind in *ιε΄*. (1277) und *λ΄*. (1284). Sodann ist ein anderer Theil *ἐκ γαστρὸς* bis *κτίσεως* ein Seitenstück zu dem in *λέξ. ιδ΄*. (1288) Behandelten. Wollte man hier,



Seite 1304, das ἐκ γαστροῦ als pars pro toto fassen, so wäre das, abgesehen davon, dass es an sich ungeschickt wäre, uns durch die beige-schriebene Erklärung ἀντὶ „πρὸ πάσης τῆς κτίσεως“ verboten, wodurch unser Beispiel ἐκ γαστροῦ κτλ. unter λέξ. 9' (1285) verwiesen wird. Ist vielleicht das πρὸ πάσης τῆς κτίσεως blos Anfang einer Erklärung, von der gerade das Wesentliche verloren gegangen?

Tr. 6. Metonymia (1304) statt ἀπὸ τῶν οἰκούντων τὰ οἰκούμενα lies an beiden Stellen: ἀπὸ τῶν οἰκουμένων τὰ οἰκοῦντα. Der Fehler entstand durch Anähnlichung an den Klang der Parallelwendung ἀπὸ τῶν περιεχόντων τὰ περιεχόμενα. —

Tr. 9. (1305) ist wohl hinter ἀποστόλῳ ein Name ausgefallen. —

Tr. 11. (1305) schreibe: εἶπεν ἡ σοφία — bezieht sich auf den Anfang von cap. 8. der Sprüche S. — „Κύριος κτλ.“ aus c. 8, 22; 8, 30; 9, 1.

Tr. 12. (1305) hätte Adrian, wenn wir nicht seinen Epitomator dafür verantwortlich machen, per tautologiam definirt. Streiche im letzten Satz [οἶον] und die Anführungszeichen bei παραστῆναι und θεοῦ in den Ausgaben. —

Tr. 13. (1305) liegt in der jetzigen Textgestalt eine Definition per exemplum vor; schreibe Κατὰ ἀλληγορίαν ὅταν . . . (οἶον) τὰ ἄπειρα πλήθῃ [συνεχῶς] ὕδατα λέγει, καὶ (συνεχῶς) τὴν τούτων ἔφοδον κατακλυσμὸν, denn nicht „an einem fort“ werden die πλήθῃ „ὕδατα“ genannt, sondern diese Benennung zunächst eine Metapher, welche erst „im Verfolg“ — συνεχῶς — zur Allegorie ausgesponnen wird. Es folgte mit (ὡς τὸ) ein Beispiel, das ausgefallen ist und welches schwerlich ein anderes war als Amos IX, 5—6 „ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς Θαλάσσης bis καὶ παταβήσεται ὡς ποταμὸς Αἰγύπτου“, denn aus Amos IX, 4 ist klar, dass der Prophet mit der Ueberschwemmung die Feinde meint, wen aber Adrian darunter an dieser Amosstelle verstand, sehen wir aus Tr. 1. (1301—4), wo er sagt, καὶ „κατακλυσμὸν δὲ τὴν ἐρήμωσιν τῶν πολεμίων ἀποφαίνει ὡς τὸ“, κύριος bis κατοικιεῖ καὶ „ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς Θαλάσσης“ — also unsere Amosstelle selbst —

ἵνα εἴπῃ „τοὺς Ἀσσυρίους καὶ τὸ πλῆθος. Nun wissen wir auch, warum das seither erste, in Wahrheit zweite Beispiel in Tr. 13. mit καὶ τὸ eingeführt ist. Zu seiner Ergänzung ist Ps. 1, 3. ganz in den Text zu setzen, sonst hätten wir nur eine Metapher.

So sind auch in Tr. 14. (1305) einzelne Beispiele zu vervollständigen, namentlich Matth. 5, 18, aus dem wir erkennen, dass Adrian mehr ein verständiger Philologe als ein beschränkter Buchstabendiener war.

Tr. 15 (1308) ist wieder die Definition per exemplum gegeben, das zweite Beispiel aber verstümmelt; lies: „*Ἀάβε κιθάραν, ῥέμβευσον (πόλις πόρνη ἐπιλελησμένη) καλῶς κιθάρισον (πολλὰ ῥσον κτλ. aus Jes. 23, 16),* darauf giebt Adrian aus Jes. 23, 10 den Grund, aus dem sich diese Stimmung erklärt.

Dem πόλις καλῇ des nun folgenden dritten Beispiels möchte ich nicht die Ehre anthun, darin eine ganz einzig dastehende varia lectio zu Nahum 3. 4 zu erkennen; ich glaube, dass der Schreiber einfach durch das πόλις πόρνη des vorigen Beispiels verwirrt wurde und setze hier πόρνη καλῇ, wie die LXXII haben.

Es sieht nun aus, als ob das folgende: „ἐπὶ bis οὐκ ἐπεποιθεῖ“ auch eine Motivirung zu dieser Nahumstelle wäre, die Worte stehen aber nicht bei Nahum, sondern bei Zephanja und sind also eine Erklärung zu einem verloren gegangenen Beispiel, das sie uns wiederzufinden gestatten, natürlich bei Zephanja und zwar 2, 15: („*Αὕτη ἡ πόλις ἥ φανλίστρια bis δι' αὐτῆς συριεῖ καὶ κινήσει τὰς χεῖρας αὐτοῦ*“) ἐπὶ τῷ κυρίῳ οὐκ ἐπεποιθεῖ Zeph. 3, 2. —

Tr. 16. (S. 1308). Die verstümmelten Reste hinter der Stelle aus Nahum über „λέων und σκύμνος λέοντος“ sind aus Jesaia 30, 6 so zu ergänzen „(ἐν θλίψει καὶ ἐν τῇ στενοχωρίᾳ λέων καὶ σκύμνος λέοντος, ἐκείθεν καὶ) ἀσπίδες καὶ ἔκγονα ἀσπίδων (πετομένων, οἱ ἔφερον θησαυροὺς αὐτῶν κτλ.“ σκώπτει τοὺς Ἰουδαίους ὅταν τοῖς) Αἰγυπτίοις προσέδραμον. Auch das Folgende sieht aus, als ob hier drei Beispiele wären, von denen die beiden letzteren unter den Begriff Ironie nicht passten. Man schreibe hierher die ganze

Stelle „— — συναντήσας σοι (ἐρχομένου σου συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες, οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς bis ἔθνων, so ist dieser Vers 9 die Ironie; an ihn schloss sich Vers 10, von dem uns noch zwei Reste erhalten sind, und welcher klar machen sollte, dass jene grossen Ehren dem todten Könige von Babel zum Hohn, ironisch, erwiesen werden, das καὶ vor ὑποκάτω ist dann natürlich zu streichen. (Jesaia 14, 9—10.) —

Auch wenn wirklich Adrian selbst bisweilen per exemplum definirt hätte, ist ihm doch eine definitio per tautologiam, so plump, wie in Tr. 19. (1308) sie vorliegt, nicht zuzutrauen: Κατὰ ἀπειλήν ὅταν [ἀπειλῇ] διὰ τοῦ Θεοῦ — setze also etwa ein — (τιμωρίας τοῖς κακοῖς ἐπαγγέλλει) ὡς τὸ, κτλ. Das erste Beispiel (Ps. 7, 13 u. 14) war wohl ursprünglich auch vollständiger, jedenfalls das zweite, das jetzt gar keine Drohung mehr enthält Matth. 3, 8, die Drohung folgt erst in V. 10. ἤδη δὲ bis βάλλεται, was in unserem Texte ungeschickter Weise im vorigen Abschnitt steht, bei Lollin aber hier. —

Das dritte Beispiel sollten Hoeschel und seine Nachfolger nicht auf Matth. 22, 13, sondern auf cap. 13, 41—42. zurückgeführt haben. —

Tr. 20. (1308) „Ankündigung — ἀπόφασις ist ganz trümmerhaft. Ich denke an: Κατὰ ἀπόφασιν, ὅταν αὐτοτελεῖ (ὑπὸ τοῦ Θεοῦ λέγει γενήσεσθαι) τὴν τῶν ἀγαθῶν καὶ τὴν τῶν κακῶν ἐπαγωγὴν (ὡς τὸ, „Καθὰ ἐπήγαγον ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον πάντα τὰ κακὰ τὰ μεγάλα ταῦτα, οὕτως ἐγὼ ἐπάξω ἐπ’ αὐτοὺς πάντα τὰ ἀγαθὰ, ἃ ἐλάλησα ἐπ’ αὐτοὺς) — Jerem. 32, 42. — Diese Stelle handelt von der Erlösung aus der Gefangenschaft (V. 44) und die Worte Adrian’s ὀρίζεται τὴν τε αἰχμαλωσίαν καὶ τὴν ἐπάνοδον haben jetzt als Erklärung diesem Beispiel zu folgen. Sie können nämlich keinesfalls selbst Theil eines Beispiels sein, denn sie kommen nicht zusammen in der Bibel vor; ἐπάνοδος überhaupt nur im Sirach und von den Apokryphen will Adrian nichts wissen. —

Tr. 21. Aposiopese (1308 lies ὅταν ( . . . ) οἶον ἀνακαίνισιν κτλ.

der eigentliche Schlüssstein ihrer Bestrebungen<sup>1)</sup>. Im Einzelnen werden heute noch Manche von ihm zu lernen haben, und seine ganze Methode ist unanfechtbar. Haben wir eine brauchbare Ausgabe der *Εἰσαγωγή*, so werden seine Bibelvarianten auch Berücksichtigung finden in der kritischen.

Tr. 22 (1308) lies: *Κατὰ παραίνεσιν ὅταν* (. . . ausgefallen ist die Definition und Beispiele von eigentlich paränetischen Stellen, sodann die Behauptung, dass „aber im weiteren Sinne allerdings“ *πάντα ὁμοῦ κτλ.*

In der Schlussbetrachtung, welche in mancher Hinsicht eher als Einleitung hätte an die Spitze der Schrift gesetzt werden können (1308 -12), ist an der Stelle über die visionäre Prophetie das Beispiel *καὶ ἐγένετο κτλ.* (1308) aus Ezech. 3, 22 zu ergänzen.

Seite 1309 lies: *σπαρτίον ἐκταθὲν τῆς ὑποβολῆς*, so dass das Wort „des geschriebenen Textes“ bedeutet wie ich es auch Diog. L. 1, 57. fasse — mit Gottfried Hermann und Böckh, kl. Schr. IV, 385; C. I. G. 6 II 675.

Schliesslich schreibe ich S. 1312: *ὡς [τὰ] τῆς προφητείας ἡ* — statt *τὰ* — *μὲν . . . ἡ δὲ . . . ὡς ἡ τῶν ψαλμῶν καὶ ἡ παρὰ κτλ.* —

Fassen wir die oben festgestellte Thatsache, dass der Text im Verlauf der Ueberlieferung zusammengezogen wurde, ins Auge und halten wir dagegen die Beobachtung, dass die Schlussparthie eine ausführliche, abundante, vielgewundene Sprache zeigt, die in einem Uebermaass von Nebensätzen alles breit und umständlich darlegt, so scheint es, als ob eben an dieser Schlussausführung die Thätigkeit dessen oder derer, erlahmt wäre, welche Adrian's Buch zu verkürzen und zu verdichten bestrebt waren. Auf ähnliche Bestrebungen ist die fehlerhafte Abgerissenheit vieler Belegstellen zurückzuführen, während ohne Zweifel andere Schreiber eine Zeugenwolke von weiteren Beispielen zusetzten und nicht immer ungeschickt. Die Kirche hat sich früh von Adrian und seinen Geistesgenossen abgewandt,

---

1) Noch in Kihn's antiochenischer Schule hat Adrian seinen rechten Platz nicht angewiesen erhalten.

erst im 15. und 16. Jahrhundert dürfte der erneute Sinn für griechische Handschriften die Vervielfältigung der *Εἰσαγωγή*, so, wie sie nun geworden war, veranlasst haben. In neuerer Zeit hat die Jenenser Schule den richtigen Anlauf genommen, der altchristlichen Exegese wieder gerecht zu werden und Merx ist der Erste, der es ausgesprochen hat, dass Adrian der besonnenen antiochenischen Richtung angehöre. Wir können sagen, Adrian's Buch ist wohl Ausgabe des Lukianischen LXXII-Textes. Erhalten wir einmal eine ausführliche Geschichte der griechischen Rhetorik bis auf ihre letzten Ausläufer, so wird in der Gruppe der Byzantinischen Rhetoren und Grammatiker und deren Verwandten auch Adrian zum Wort kommen.

Adrian hat offenbar ein seiner Zeit geläufiges grammatisch-rhetorisches Schema zu Grunde gelegt.

Ich glaube, dass Herr Prof. Dr. Merx mit gutem Grunde mich an Choroiboskos gütigst erinnert hat. Vieles trifft in Einzelpunkten überein, aber gerade die Drei-Theilung in Sinn-, Wort- und Satzfiguren nebst Tropen lässt sich bei ihm so wenig als sonst einem der Rhetoren nachweisen, welche sich bei Volkmann, Walz und Spengel finden.

Dringend wünschenswerth wäre es, dass ein gediegener Kenner des Armenischen, Koptischen und namentlich der einschlägigen Syrischen Literatur sich einmal mit den Problemen, vor die uns Adrian stellt, näher befasste. Bei syrischen Grammatikern z. B. soll sich auch eine Drei-Theilung der Figuren finden.

Genug vorläufig, Adrian wird Philologen wie Theologen noch in ausgiebiger Weise beschäftigen können.

---



# Das Neue Testament im hebräischen Gewande.

Eine Betrachtung in  
Veranlassung neuerer Uebersetzungen desselben

von

Carl Siegfried.

Dem Fernerstehenden könnte es so erscheinen, als handle es sich um eine blosse Spielerei, wenn das Neue Testament in das Hebräische übersetzt wird. Der Theolog, auch wenn er selbst derartigen sprachlichen Uebungen ferner steht, wird nicht leicht ebenso urtheilen. Weiss er doch, dass das neutestamentliche Schriftthum sowohl sprachlich, wie in seiner Gedankenwelt, zu einem nicht geringen Theile in dem Boden des palästinischen Judenthums wurzelt. Das hellenistische Griechisch ist ja im Unterschiede von der κοινὴ διάλεκτος, welche die Sprache im Anschluss an die klassischen Schriftsteller fortzubilden suchte, ganz durchsetzt von Hebraismen in Wortbedeutungen, Phrasen, Constructionen u. s. w., über welche bekannte Thatsache schon § 3 der Winer'schen Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms im Allgemeinen genügenden Aufschluss bietet. Dass ebenso die religiöse Begriffswelt des Neuen Testaments an die des Alten Testaments anknüpft, dies zu erkennen braucht man noch kein Kenner des letzteren zu sein. Jedem nur einigermaßen aufmerksamen Leser der Bibel werden sich derartige Beobachtungen auf Schritt und Tritt aufdrängen. Es liegt also aus diesen Gründen nichts Absonderliches in dem Unternehmen, dem Neuen Testament

einmal versuchsweise das Kleid des Alten Testaments anzuziehen oder, wie man auch sagen könnte, das Neue Testament einmal in der „ältesten Sprache der Religion“ zu uns reden zu lassen. —

Es sind hierbei zwei Methoden möglich. Die eine besteht darin, dass man für das Griechische des Neuen Testaments den klassischen hebräischen Ausdruck sucht. Diesen Weg hat der englische Judenmissionar Isaak Salkinson in der seit 1883 nach seinem Tode von dem verdienten Bearbeiter der Massorah Christian David Ginsburg vollendeten und 1885 herausgegebenen<sup>1)</sup> neuen hebräischen Uebersetzung des Neuen Testaments (zu beziehen Berlin, Bremerstr. 8, Moabit) eingeschlagen und es muss dem Verfasser und seinem Fortsetzer nachgerühmt werden, dass ihnen dies im Allgemeinen wohl gelungen ist und dass ihr Büchlein besonders solchen empfohlen werden kann, welche ihre zur Einübung des sprachlichen Materials aus dem Neuen Testament verfertigten hebräischen Rückübersetzungen an einer sicheren Norm controlliren wollen. Die Verfasser zeigen eine umfassende Kenntniss des biblisch-hebräischen Sprachgebrauchs bis in die einzelsten und verborgensten Wendungen desselben und bewähren einen feinen Tact in seiner Nachbildung, so dass es mitunter ein Genuss genannt werden kann, ihren geistreichen Anspielungen auf alttestamentliche Stellen und ihren sinnigen Combinationen nachzugehen. Andererseits aber begegnen auch Fälle, wo die Art, wie der neutestamentliche Ausdruck ins klassische Hebräisch zurückgezwungen wird, nicht frei bleibt von der Verletzung der Eigenthümlichkeit des Neuen Testaments. Es reisst da bisweilen ein gewisser Archaismus ein, durch welchen die neutestamentlichen Schriftsteller um mehrere Jahrhunderte älter gemacht werden. Sie reden dann wie die Propheten und Dichter des alten Bundes. So aber haben sie in Wirklichkeit nicht geredet. Wir stossen hiermit auf den Hauptmangel dieser ganzen Uebersetzungsweise. Sie verwischt die Zeit- und die Lokalfarbe.

---

1) Verlag der trinitarischen Bibelgesellschaft.

Sie verkennt, dass das Judenthum seit den Zeiten der alttestamentlichen Schriftsteller eine Entwicklung durchgemacht hat, deren Spuren uns in Sprach- und Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriften fast allenthalben begegnen. Will also ein Uebersetzer eine wahrhaft zutreffende Reproduction der letzteren in hebräischer Sprache geben, so muss er diejenige Form derselben wählen, welcher die Schriftsteller selbst sich bedient haben würden, wenn sie hebräisch geschrieben hätten. Er darf also vor dem neuhebräischen Sprachgut nicht nur nicht zurückscheuen, sondern in manchen Fällen muss er es sogar gefissentlich herbeiziehen, weil es im biblischen Hebräisch für das, was die neutestamentlichen Schriftsteller gesagt haben, gar keine zutreffende Ausdrucksweise giebt. Dieses Verfahren hat schon früher Franz Delitzsch beobachtet und infolge unablässigen Sinnens und Nachbesserns aus der Fülle eines sprachlichen Wissens heraus, welches biblisches und nachbiblisches Hebräisch mit gleicher Sicherheit umfasst, hat er es in der neuesten Octavausgabe<sup>1)</sup> seiner Uebersetzung des Neuen Testaments zu einem Erfolge gebracht, welcher nahezu vollendet genannt werden kann.

Namentlich bei den Synoptikern und bei den paulinischen Briefen (letzteren Ausdruck im traditionellen Sinne genommen) wird man langen Stellen begegnen, welche sich durchaus wie Originale lesen, so dass man ganz vergisst, dass man es mit einer Uebersetzung zu thun hat. Bei Delitzsch bekommt man den Eindruck, als ob man den Apostel wirklich zu seinen judenchristlichen Landsleuten reden hörte, wenn man in seiner Uebersetzung Röm. 2 oder Gal. 4 liest, bei Salkinson ist's klassisches Hebräisch, ganz tadelloses, aber es ist Kunst, gelehrte Reminiscenz, keine Natur. Ebenso könnte man sich wohl vorstellen, dass die goldnen Worte von Matth. 5, 1—16, so wie Delitzsch sie giebt, von des Heilandes Lippen geflossen seien (falls er nicht aramäisch sprach); dass aber Jesus z. B. in v. 13 sich in so gesuchten

---

1) 1885 british and foreign Bible society. Berliu SW. Wilhelmstrasse 33. 1 Mk. 40 Pf.

Wendungen ausgedrückt habe, wie sie Salkinson anwendet, will uns wenigstens nicht scheinen“<sup>1)</sup>. —

Es sei gestattet, durch einige Beispiele das Verhältniss der beiden Uebersetzungen noch näher zu veranschaulichen. Was zunächst das neuhebräische Sprachgut anlangt, so hat Delitzsch durch geschickte Ausnutzung desselben die Zeitfarbe der neutestamentlichen Schriftsteller oft sehr glücklich getroffen, Salkinson durch die geflissentliche Vermeidung alles Nachclassischen die letztere verwischt. Wenn in Matth. 2, 1 Salkinson *μάγοι* durch *חֲזִי כּוֹכְבִּים* wiedergiebt, so lehnt er sich an Jes. 47, 13 mit diesem correcten Ausdruck an, aber derselbe ist zu allgemein, während bei Delitzsch das nh. (neuhebräische) *מְגִישִׁים* gerade das trifft, was das griechische Wort sagt. Ebenso vermeidet Salkinson Joh. 3, 3 *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι* nachzubilden, weil im Alten Testament *אָמֵן* niemals am Anfange der Rede steht. Er sagt deshalb *אָמֵן אָמֵן* gegen den im Grundtext ausdrücklich bezeugten damaligen Sprachgebrauch, dem mit Recht Delitzsch folgt, indem er übersetzt *אָמֵן אָמֵן אָמֵן*. — Ebenso sagt Delitzsch dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend in Joh. 3, 10 für *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* *רַבֵּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל*, während Salkinson dies durch das künstliche *מֹרֶה בְּיִשְׂרָאֵל* wiedergiebt. In v. 14<sup>b</sup> übersetzt Delitzsch nach der Ausdrucksweise des nh. *צָרִיד לָהֶנָּשָׂא* = *ὑψωθῆναι δεῖ* (vgl. Levy, neuhebr. Wörterb. IV, 219), während Salkinson sich mit *יָתִירוֹס* hilft, das aber Sach. 9, 16. Ps. 60, 6 wahrscheinlich „sich erheben“, nicht „erhoben werden“ bedeutet. — In v. 18<sup>b</sup> hat Delitzsch *οὐ κρίνεται* durch *לֹא יִדּוֹךְ* wiedergegeben. Im bh. (biblischen Hebräisch) kommt das Nifal von *דָּן* freilich nur intransitiv vor = rechten, hadern, aber in Aboth 3, 15, also der Sprache der Zeit, in der wir hier stehen, lesen wir *בְּטוֹב הָעוֹלָם יִדּוֹךְ* „die Welt wird durch (Gottes) Güte gerichtet“. Salkinson hat *נֶאֱשָׂם*, wodurch der Begriff doch verändert ist, da dies = „er verschuldet sich“ ist, vgl. Hos. 13, 1. —

1) Er würde da also gesagt haben: „wenn das Salz in seinem Wohlgeschmack nachlässt, womit soll dann das Fade gesalzen werden“. So geziert mit dem seltenen *יָצַיִג* hat Jesus sicher nicht geredet.

In 1 Kor. 15, 52 bei ἐν ῥιπῇ ὁφθαλμοῦ dachte der Apostel gewiss an die rabbinische Phrase in בְּהִרְקָה זֶרֶן in Berach 2<sup>b</sup> (vgl. meine analecta Rabbinica 1875 p. 9). Delitzsch hat sie mit Recht angewandt, Salkinson hilft sich mit בְּתוֹפֶת זֶרֶן. Es ist aber doch fraglich, ob man wie Jes. 19, 16 יָד ת' Schwung der Hand, auch „Schwung des Auges“ sagte. — Luk. 10, 4 bei πῆραν hat Salkinson das gewiss unanfechtbare בְּלָקוֹת, welches zu seinem Glücke einmal 1 S. 17, 40 vorkommt, das aber die Jünger schwerlich verstanden haben würden; Delitzsch hat das zeitgemässe תְּרַמִּיט gewählt, von welchem Kelim 24, 11 drei Arten unterschieden werden. — In Röm. 2, 4 giebt Delitzsch μετάνοια unbedenklich durch תְּשׁוּבָה wieder, denn dieses Wort hatte doch Paulus im Sinne, als er jenes schrieb. Salkinson wagte das nicht, denn im Alten Testament ist ת entweder buchstäblich die Rückkehr an einen Ort, die Wiederkehr einer Zeit oder die Entgegnung in einem Gespräch. Er muss sich also durch Umschreibung mit dem Verbo helfen: „er leitet dich an zu ihm zurückzukehren לְשׁוּב אֵלָיו“, so nach 1 K. 8, 33 u. ähnl. — In Gal. 4, 21 wählte Delitzsch, um das ὑπὸ νόμον im Sinne der Zeit wiederzugeben, den damals gäng und gäben Ausdruck לְתוֹרָה שֶׁעָבַד „dem Gesetze jemanden unterwerfen“ (vgl. Targ. Onk. zu Gn. 12, 5) und übersetzte מְשַׁעֲבָדִים לְתוֹרָה. Ein derartiger Gedanke ist nun aber dem Alten Testament ganz fremd, denn der Gesetzesgehorsam wird wohl als Bundespflicht, nicht aber als Sklavenpflicht wie im späteren Judenthum aufgefasst. Salkinson half sich daher mit dem entlegenen Ausdruck von Hi. 38, 33 und übersetzte תַּחַת הַתּוֹרָה מְשַׁטֵּר. —

Das ἀλληγορούμενα in Gal. 4, 24 giebt Delitzsch durch den technischen Ausdruck רִמְזָה wieder; das Alte Testament hat dafür kein Wort, denn es kennt natürlich derartige Ausdeutungen von Schriftworten nicht. Hier muss also bei Salkinson das allgemeine מְשַׁלֵּחַ aushelfen. — Ebenso würden einem Hebräer alten Schlages solche Gegensätze wie das gegenwärtige (irdische) und das obere Jerusalem völlig unverständlich gewesen sein. Es ist infolge dessen



unmöglich, das sprachliche Material für diese Begriffe aus dem bh. zu entnehmen. Man wird es also nur billigen, wenn Delitzsch die Ausdrücke der späteren jüdischen Theologie של עתה וירושלם של מעלה und י' in Gal. 4, 25. 26 dafür einsetzt. — Für Phil. 2, 8 „bis zum Tode am Kreuz“ lässt sich im Alten Testament, welches die Kreuzesstrafe nicht kennt, kein Aequivalent finden. Wenn Salkinson also dafür עַד-מוֹת עַל-הָעֵץ sagt im Anschluss offenbar an Dt. 21, 22. Jos. 8, 29, so ist das ohne Zweifel so geschickt wie möglich gemacht, aber trifft doch die Sache nicht, wie Delitzsch's מִיתַת הַצְּלִיבָה dies thut. — Ebenso gebraucht Delitzsch unbedenklich für περιτομή Rö. 4, 9 u. a. הַמִּיָּלָה, denn so hat Paulus gesagt, und desgleichen für ἀκροβυστία הָעֲרָלָה, während Salkinson die correcten Wendungen זְמֻלִים und עֲרָלִים dafür einsetzt. Aehnlich hat Delitzsch in v. 16 βεβαίαν gut durch das nh. בְּיָמָה gegeben, wo Salkinson das correcte, aber farblose בְּכֹכָה des bh. hat. — Ebendahin gehört das im nh. so häufige עֲבָרָה Rö. 4, 15 bei Delitzsch, wo Salkinson correct פָּשַׁע hat. — Luk. 10, 7 Delitzsch מְשֻׁלָּחִים, Salkinson מַאֲשֵׁר יָתֵן לָכֶם. Treffend giebt Delitzsch τοῦ λοιποῦ in Ephes. 6, 10 durch סוֹף דָּבָר wieder, wo Salkinson zu der langweiligen Umschreibung הַדְּבָרִים הַנֶּגִידִי אֲמַר genöthigt ist. — Ebenso ist in Rö. 4, 19 גֹּוֹף (Delitzsch) der damals gebräuchliche Ausdruck; בָּשָׂר (Salkinson) hatte allgemeineren Sinn. In 2 Thess. 2, 1 setzt Delitzsch ohne Bedenken בִּיאָה adventus ein, weil παρουσία darauf hindeutet. Salkinson umschreibt es. — Kühn ist Hebr. 1, 3 יְשׁוּת für οὐσία bei Delitzsch.

Ein anderweiter durchgreifender Unterschied bei beiden Uebersetzungen, der aber mit dem eben besprochenen zusammenhängt, liegt darin, dass Delitzsch stets sich bestrebt, dem griechischen Text des Neuen Testaments so nahe wie möglich zu bleiben, während bei Salkinson das Bemühen hervortritt, denselben dem Alten Testament möglichst anzunähern. Das zeigt sich z. B. gleich bei den Citaten, welche Delitzsch nach dem Wortlaute des Neuen Testaments beziehungsweise der LXX wiedergiebt, während Salkinson das alttestamentliche Original einsetzt. Man vergleiche z. B. in beiden Ueber-

setzungen Matth. 2, 6 mit Mi. 5, 1 MT und LXX, desgleichen Matth. 2, 18, wo Delitzsch אֵינָם nach dem Neuen Testament, Salkinson אֵינָנִי nach MT Jer. 31, 15 hat; ebenso vgl. man Matth. 3, 3<sup>b</sup> mit Jes. 40, 3. Matth. 12, 18—20 mit Jes. 42, 1—4 u. a. m. — Aber auch an andern Stellen zeigt Salkinson das Bestreben, vom griechischen Text abzuweichen und das Gesagte dem Wortlaute des Alten Testaments anzunähern. So z. B. Joh. 3, 14 setzt er statt des ὕψωσεν, was doch im Folgenden vom Evangelisten theologisch so schön verwerthet wird und darum nicht zu entbehren war, dem Alten Testament zu Liebe יָסַל . . . יָסַל nach Nu. 21, 8. 9, während Delitzsch הִגְבִּיהָ hat. — Ganz dem ursprünglichen Sinne ist durch dies Verfahren die Stelle Ephes. 6, 15<sup>a</sup> entfremdet worden, wo Salkinson den Ausdruck nach Hohel. 7, 12 und Jes. 52, 7 umgemodelt hat: „euere Füße seien schön in den Sandalen zu verkündigen die Botschaft des Friedens“. —

Häufig geht Salkinson über die Befugniss des Uebersetzers hinaus, indem er exegesirt, interpretamenta beifügt und Aehnliches. So fügt er bei dem γεννηθῆναι von Joh. 3, 4 zu לָהוֹלֵד ein יָשִׁית hinzu, ebenso in v. 16 den Worten: „Gott liebte die Welt so, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab“, lässt er ein בְּעִדּוֹ (um ihretwillen) folgen. — Den Gedanken von v. 17 ἵνα κτίσῃ τὸν κόσμον (wo Delitzsch לָדוֹן אֶת-הָעוֹלָם) exegesirt doch Salkinson offenbar, wenn er nach Ps. 37, 33 לְהַרְשִׁיעוֹ בְּהַשְׁפִּטוֹ übersetzt. — Ebenso wenn er in Gal. 4, 24 ein לְדָרְיָה einschleibt („welche ihre Kinder zur Knechtschaft gebiert“) oder in Phil. 2, 6 בְּמוֹצְאָתוֹ („welcher in seinen Ursprüngen in der Aehnlichkeit Gottes erfunden ward [בְּמוֹצְאָתוֹ]) = ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων; ebenda v. 7 ἐκένωσεν ἑαυτὸν giebt Salkinson wieder durch הִתְנַצַּל „er riss sich seine Herrlichkeit ab“ mit einer an sich sinnreichen Benutzung von Ex. 33, 6 (Delitzsch hat הִתְנַצַּח). Ganz ist wohl der Gedanke auf Hebräisch nicht zu erreichen. — In Phil. 2, 11 τοῦ πατρὸς drückt das אֲבִי כָל bei Salkinson wohl nicht den eigentlichen Gedanken des Apostels aus, der doch auch an den „Vater Jesu Christi“ dachte. Ebenso exegesirt Salkinson in

Matth. 5, 10 durch עָקַב בְּרִיקָה, denn in ἐνεκεν δικαιοσύνης liegt noch nicht, dass hier an ihre eigene Gerechtigkeit gedacht ist. — Ein Zusatz bei Joh. 3, 2 ist in לְמוֹדָה לָנוּ, während im Text bloß διδάσκαλος steht. Ebenso 2 Cor. 5, 1 τοῦ σκίνους bei Salkinson אֶהְיֶה בְּשִׁנּוּי. — Mehr umschreibend als übersetzend ist in Hebr. 11, 1 bei Salkinson ἐλπίζομένων ὑπόστασις durch מִבְטָח-לֵו בְּדָבָר חֲבִינִי לוֹ gegeben. —

So sehr man sich bisweilen an den feinen Beziehungen auf alttestamentliche Stellen erfreut, die Salkinson hineinzubringen weiss, so lässt sich doch nicht leugnen, dass manchmal seine Uebersetzung dadurch etwas Gekünsteltes und Erzwungenes erhält. Nicht an solchen Stellen geschieht dies, wie Matth. 2, 3, wo נָתַע לְבָבוֹ etc. gut an Jes. 7, 2 erinnert, oder in Matth. 5, 12, wo שְׂכָרְכֶם הִרְבָּה מְאֹד nach Gn. 15, 1 gebildet ist; auch Matth. 5, 11 גִּבְיָא דְּבִתְכֶם בְּשָׂקֵי רִיבִיאָא דְּבִתְכֶם mit seiner hübschen Anspielung an Gn. 37, 2 lässt sich wohl noch vertheidigen; ebenso Matth. 5, 13 καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, was im Anschluss an Ez. 34, 19 übersetzt wird mit אֶהְיֶה לְמֶרְמֶס רֶגֶל<sup>1)</sup>. Aber wir denken an solche Uebersetzungen wie die des τὰ ἐπουράνια in Joh. 3, 12, was Delitzsch einfach durch דְּבָרֵי הַשָּׁמַיִם wiedergiebt, Salkinson aber offenbar in künstelnder Anspielung an Ps. 24, 7 mit רָאמוֹת übersetzt, damit also auf Verständniss des Wortspiels von רָאמוֹת = רָמוֹת „Edelkorallen und Hochgelegenes, Unerreichbares“ rechnet. Ebenso wenig entspricht דְּבָרִים שְׂפָלִים dem griechischen τὰ ἐπίγεια; Delitzsch hat einfach und natürlich דְּבָרֵי הָאָרֶץ übersetzt.

Auch sonst künstelt Salkinson z. B. Joh. 3, 3 ἄνωθεν = מִמְּקוֹר עֵל „aus einer in der Höhe gelegenen Quelle“, Delitzsch hat מִלְּמַעְלָה, obwohl dies im Alten Testament wohl fast nur im räumlichen Sinne vorkommt. Eine feinere Wendung ist in Joh. 3, 2 bei Salkinson אִישׁ יֵרָאֵל יֵרָאֵל (vgl. Gn. 31, 29) für οὐδείς δύναται. —

1) Zu den Feinheiten gehört auch Joh. 3, 13 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (was bei Tschdf. fehlt) bei Salkinson: בְּשָׁמַיִם הַיְשָׁבֵי. Anklang an Ps. 123, 1.



1 Thess. 5, 6. 8, welches in der Bedeutung „enthaltensam sein“ ohne weiteren Zusatz auch Sach. 7, 3 vorkommt, während Salkinson mit מִשְׁתַּמֵּר מִשְׁבָּרוֹן aushilft.

Zur zweiten Art zählen wir Fälle wie Matth. 2, 17 *τότε ἐπληρώθη*. Hier hat Delitzsch נִמְלֵא, wogegen sich sagen liesse, dass das Nif. im Alten Testament von Erfüllung prophetischer Sprüche nicht vorkommt (nur Piel wird so gebraucht 1 K. 2, 27); Salkinson hat אָז הִרְקַם, aber dies ist im Alten Testament entweder buchstäblich = „aufgerichtet werden“, von einem Gebäude Ex. 40, 17 gesagt, oder bedeutet: „aufrecht erhalten werden“ von Anordnungen Jer. 35, 14. Die Stelle 2 S. 23, 1 ist streitig, vgl. König, Lehrgebäude der hebräischen Sprache 1881 I S. 475. — Ebenso haben wir bei Jac. 1, 12 *ἐπαγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* wo Delitzsch לֹא־הֶבִיךָ וְהִבְטִיחַ יי und Salkinson דְּבַר הַבְּטִיחָא . . . ; gegen beide Uebersetzungen Bedenken. Beide Verba scheinen uns den Sinn von *ἐπαγγέλλεσθαι* nicht zu treffen.

Vorziehen würde ich die Uebersetzung von Salkinson in Matth. 5, 18 für *πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ בְּבֵית אֲשֶׁר בְּבֵית הַחַיִּים* gegen Delitzsch לְכָל־אֲנָשֵׁי הַבַּיִת. Denn die א' הב' sind die zur Familie Gehörigen, welche sich aber auch ausserhalb des Hauses befinden können, wo ihnen das Licht auf dem Leuchter nichts nützen wird. — Ebenso Luk. 10, 3 *ἐν μέσῳ λύκων* ist Salkinson בְּתוֹכָם בְּקֶרֶב וְאֵבֶם besser als Delitzsch בֵּין הַזֵּאֲבִים.

Doch wir wollen den Leser nicht durch Häufung der Beispiele ermüden. Wir glauben dargethan zu haben, dass jede der beiden Uebersetzungen ihre eigenthümlichen Verdienste hat. Salkinson hat wie ein braver Knecht gehandelt, den sein Herr in allen Stücken treu findet, Delitzsch wie ein Sohn des Hauses, der grösserer Herrlichkeit gewürdigt wird. Salkinson empfehlen wir unbedenklich Allen, die sich den reinen Hebräismus einüben wollen, Delitzsch empfehlen wir denen, welche sich daran erfreuen wollen, wie derjenige, welcher durchschauert, in das vollkommene Gesetz der Freiheit auch das Gesetz des Buchstabens spielend vollbringt.



# Zur Praxis der oströmischen Staatsgewalt in Kirchensachen

von

H. Gelzer.

Es ist bekannt, wie die katholischen Majestäten bei allem Eifer für die reine Lehre es gründlich verstanden haben, durch *Placetum Regium*, *Monarchia Sicula* und ähnliche nützliche Einrichtungen die staatliche Oberhoheit auch in kirchlichen Dingen mit äusserster Zähigkeit festzuhalten. Zu diesen Instituten zählt auch die von Ferdinand dem Katholischen für Sicilien angeordnete *Alternativa*. Danach sollten, um den Wünschen der Sicilianer entgegen zu kommen, die geistlichen Stellen auf der Insel, welche königlichen Patronats waren, abwechselnd einmal durch ein *Landeskind* (*Regnicola*) und nur das zweite Mal durch einen Spanier oder Fremden (*Alienigena*) besetzt werden. Für die reichste aller Prälaturen, das Erzbisthum Monreale, fand sich aber trotz aller Bitten der sicilianischen Stände die Regierung nicht bewogen, ein Gleiches zu gewähren. Als rein königliche Stiftung wurde Monreale von dieser Bestimmung *eximirt*, und so finden wir denn von 1500—1700 mit einer Ausnahme nur Nationalspanier oder Creatures der Regierung auf dem dortigen erzbischöflichen Stuhle<sup>1)</sup>.

---

1) Das dürftige Buch des Minoriten Matthaejus berichtet nichts über ähnliche gesetzliche Massregeln für Sardinien. Eine Durchsicht der sardinischen Bischofslisten von 1500—1700 führt aber auf dieselbe Praxis. So weit in den Verzeichnissen die Nationalität angemerkt ist, finden sich z. B. in Cagliari 13 Spanier, 1 Sarde, in Sassari 10 Spanier, 7 Sarden, in Alghero 12 Spanier und 12 Sarden etc.

Der politische Zweck, dem König unbedingt ergebene, landfremde und darum nicht durch dynastischen Familienanhang gefährliche Männer zu diesen einflussreichen Stellen zu befördern, liegt klar zu Tage. Man hoffte, die national vom Herrschervolke geschiedenen Provinzen dadurch fester an Dynastie und Reich zu knüpfen.

Es lässt sich nun nachweisen, dass genau dieselbe Regierungsmaxime unter ganz ähnlichen Verhältnissen auch im byzantinischen Reiche Geltung hatte.

Es ist bekannt, wie durch das Chalcedonense der Osten dem römischen Reich entfremdet wurde. Das monophysitische Glaubensbekenntniss war der Deckmantel, unter dem sich die antihellenischen nationalen Emancipationsgelüste der Aegypter und Syrer verbergen konnten. Da in beiden Ländern die immense Majorität der Bevölkerung von der Staatskirche abgefallen war und damit eine wenn nicht immer feindliche, doch stark oppositionelle Stellung zur Staatsregierung einnahm, so gehörte eine grosse Regierungskunst dazu, in diesen reichen und wichtigen Provinzen nicht allen Boden zu verlieren. In diesem politischen Gesichtspunkte finden auch die zahlreichen Unionsversuche von Justinian bis Herakleios ihre Erklärung. Ein interessanter Beleg für die damalige Regierungs- und Kirchenpolitik ist aber auch die Art, wie die grossen orientalischen Patriarchate besetzt wurden. Bei dem eminenten politischen Einflusse dieser Kirchenämter musste die Regierung darauf sehen, sie mit loyalen und dem provinzialen Parteigetriebe möglichst unparteiisch gegenüberstehenden Männern zu besetzen.

Die kaiserliche Regierung hat dabei denselben Weg, wie die Spanier in Sicilien, eingeschlagen. Während früher in Alexandrien, wie in Antiochien fast regelmässig durch Wahl von Clerus und Volk ein Mitglied der nationalen Geistlichkeit auf den Thron gehoben wurde, stellt nun das byzantinische Cabinet gewöhnlich einen Regierungscandidaten für die vacante Stelle auf und setzt denselben nöthigenfalls mit Gewalt ein. Diese Regierungscandidaten sind in der Regel Nationalgriechen oder wenigstens Geistliche einer auswärtigen Diöcese.

Wir durchmustern zuerst die antiochenische Patriarchenliste von der Absetzung des Severus (518) bis zum Persereinbruch.

Die Ersetzung des ebenso populären als bedeutenden Severus wird als eine förmliche Haupt- und Staatsaction behandelt. Die Berathungen ziehen sich sehr in die Länge.

Der päpstliche Nuntius schreibt an Hormisdas, dass noch immer keine persona congrua gefunden sei. Endlich nach Jahresfrist (Mai 519) etsi post multos labores, etsi post multas intentiones ist ein geeigneter Candidat gefunden: Paulus nomine, presbyter Constantinopolitanus. Den Versuch einer unkanonischen Ordination in Byzanz selbst konnte der päpstliche Legat noch hintertreiben. Paul's Herkunft aus Constantinopel wird auch anderweitig bestätigt; Malalas macht ihn zum Vorstand eines der hauptstädtischen Spitäler<sup>1)</sup>, Johannes von Ephesos zum Sacristan der seligen Euphemia von Chalcedon. Auch sein Nachfolger, Euphrasios (521—526) ist kein Landeskind, sondern ein Palästinenser. Nach Euagrius und Malalas kommt er von Jerusalem, Johannes von Ephesos macht ihn zum Samaritaner. Ein Widerspruch liegt darin nicht nothwendig, da Euphrasios recht gut samaritanischer Abkunft und Mitglied des Clerus der heiligen Stadt sein konnte. Der comes Orientis Ephraimios (526—545) ist allerdings nicht von der Regierung, sondern von Clerus und Volk zum Patriarchen gewählt worden aus Dankbarkeit für seine Hingebung bei der Erdbebenkatastrophe. Indessen einen correcteren Gou-vernementalen hätte die Regierung selbst nicht einsetzen können; sie gab auch ihre Zufriedenheit durch augenblickliche Bestellung eines neuen Statthalters zu erkennen. Sein Nachfolger Domninos (546—559) heisst bei Joh. Eph. ein Römer. Dies bestätigt die vita des jüngern Styliten Symeon, welche in ungemein charakteristischer Weise über Justinian's Kirchenpolitik Aufschluss gewährt (A. SS. Mai V. pg. 336), πολλῶν δὲ οἷα εἰκὸς τῆς καθ' ἑδρας ἐφιειμένων καὶ ταύτην ἑαυτοῖς σπουδαζόντων συνέβη Δομνῖνόν τινα τῆς Θρακῶν ὠρμημένον, πτωχείου κατὰ Λυχνίδα πόλιν ἐνὸς προεστῶτος, τῇ βασιλίδι τηνικαῦτα κατὰ τινα χρεῖαν ἐπιδημῆσαι· ὃς νόμῳ φιλίας τισὶ τῶν ἐν τοῖς βασιλείοις ὑκλειωμένος τῇ βασιλεῖ παρ' αὐτῶν (Ἰουστινιανὸς δὲ ἦν οὗτος) εἰσάγεται· ὁ δὲ κανονικῆς ἀκριβεΐας καὶ ἀποστολικῶν παραγγελμάτων ὀλίγα φροντίσας, τῇ πρώτῃ τοῦ ἀνδρός θείας καὶ τὴν ψῆφον συνάπτει, „Ἰδοὺ ὁ τῆς Ἀντιόχου Πατριάρχης“. εἰπὼν καὶ τὸν θρόνον ὁ Δομνῖνος κατάλαμβάνει. Ein illyrischer Armencommissar als antiochenischer Patriarch ist der Regierungscandidat, wie er im Buche steht. Sein Nachfolger Anastasios ist nach derselben vita (pg. 379) ein aus Palästina stammender Mönch; nach Joh. Eph. war

1) 411, 19 ὁ ἀπὸ ξενοδόχων τῶν Εὐβούλου.

er vorher Apokrisiar zu Alexandrien<sup>1)</sup>. Auch sein Nachfolger Gregorios ist ein Fremder: Theoph. 243, 28: καὶ ἐχειροτονήθη Γρηγόριος μοναχὸς καὶ ἀποκρισιάριος τῆς μονῆς τῶν Βυζαντίων. Euagr. V, 6: ἡγήσασθαι δὲ τῆς τῶν Βυζαντίων μονῆς, ἔνθα τὸν ἄσκειον εἶλετο βίον, κελεύσμασι δὲ Ἰουστίνου καὶ τοῦ Σινᾶ ὄρους. Auch bei Joh. Eph. heisst er Vorsteher eines Klosters auf dem Berge Sinai; Johannes Moschos im pratum spirituale 139 giebt des Genaueren die Laura von Pharan an.

Ueber die Herkunft Anastasios' II. (ἀπὸ σχολαστικῶν Chr. P. 699, 17) ist nichts Näheres bekannt.

In Alexandria, dessen Monophysiten an der „gottseligen Augusta“ eine eifrige Patronin hatten, wartete man 20 Jahre länger als in Antiochien mit der Durchführung des Systems. Erst die Streitigkeiten zwischen den Monophysiten selbst gaben 538 den langersehten Anlass zum Einschreiten. Zwar wurde noch ein Nationalägypter, Paul der Tabennesiote, gewählt; allein Wahl und Weihe geschahen in Constantinopel zum deutlichen Zeichen, dass hier ein Regierungscandidat der Bevölkerung aufoktroirt ward. Liberatus cap. XXIII: Ordinatus est a Mena Constantinopoli praesente... Pelagio responsario Vigilii et apocrisiariis Ephraemii Antiocheni et Petri Hierosolymitani. Die Herkunft des Zoilus überliefert Johannes B. von Nikiu (pg. 162); ich vermag aber den im äthiopischen Text erwähnten Stadtnamen nicht zu identificiren.

Ueber seines Nachfolgers Apollinaris' (550—569) Einsetzung haben wir bei dem orthodoxen Eutychios (und daraus bei Makrizi) einen sehr abenteuerlichen, entschieden aus monophysitischer Quelle stammenden Bericht. Darin wird er Statthalter des Kaisers genannt. Dagegen gerade der monophysitische Johannes von Nikiu macht ihn zum Anagnosten des Klosters Salâma zu Alexandrien und zu einem „sehr frommen und duldsamen“ Manne. Die Nachricht des späten und höchst unzuverlässigen Eutychios lautet wenig glaubwürdig; immerhin wird von seinem Nachfolger Johannes (569—580) etwas ganz Aehnliches berichtet. Nach Johannes von Nikiu war er vorher Militär, nach Johannes von Ephesos Patricius in der Hauptstadt. Offenbar ist er also Laie und damit die Wahl noch bedeutend unkanonischer, als die des Domninos von Antiochien. Eulogios (580—607),

1) Wenn er bei Nicephorus Callisti Ἀνασιτάσιος ὁ ἐκ Σινάου heisst, so beruht dies auf der üblichen Confusion von A. Antiochenus und A. Sinaita.

bekannt durch seine schriftstellerische Thätigkeit und seinen Briefwechsel mit Gregor dem Grossen, ist entschieden Regierungscandidat, da er aus Antiochien herberufen wurde. Photius Bibl. 226 (pg. 244 a 3 Bekker) berichtet: οὗτος δ' ὁ ἐν ἁγίοις Εὐλόγιος πρεσβυτέρου βαθμὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ ἔσχε τὸ πρότερον, καὶ μονῆς ἡγήσατο τῆς παναγίας Θεοτόκου τῆς λεγομένης τῶν Ἰουστινιανοῦ, κατεβάλετο δὲ καὶ ἑτέρας οὐκ ἄγενεῖς πραγματείας. Auch nach Joh. Eph. war er Xenodochar von Antiochien.

Johannes von Nikiu<sup>1)</sup> meldet unter Phokas (602—610): „in dieser Zeit war es in keiner Provinz erlaubt, einen Patriarchen oder sonstigen kirchlichen Würdenträger ohne kaiserliche Erlaubniss zu erwählen.“ Was hier als Regierungsprincip des Phokas hingestellt wird, war die Maxime der damaligen Kaiser überhaupt. Von Theodoros Skribon (ermordet 609) meldet derselbe Chronist (pg. 207) ausdrücklich, dass er von Phokas hergesandt wurde. Johannes Eleemon (seit 610) war ein Ausländer; er stammt aus Amahus, daher ὁ Κύπριος. Seine Einsetzung durch Herakleios geschah allerdings angeblich auf Wunsch der Alexandriner; indessen der auf Sophronios und Johannes Moschos zurückgehende Bericht (Migne C. XIV, pg. 898) zeigt deutlich, dass dieser Wunsch lediglich vom kaiserlichen Statthalter, dem Patricius Niketas, ausging. Sein Nachfolger Georgios ist nach Johannes von Nikiu (pg. 250) durch Herakleios eingesetzt; von Kyros, dem Bischof von Phasis (Patriarch seit 630), ist dies bekannt; der für die neue Hof- und Unionstheologie gewonnene Prälat wurde dazu ausersehen, das Einigungswerk in Aegypten durchzuführen. So lässt uns die *διαδοχή* der alexandrinischen Patriarchen in ganz besonders markanter Weise das byzantinische Regierungsprincip nachweisen. Nur der letzte orthodoxe Patriarch Petros war alexandrinischer Diakon (Joh. Nik. pg. 261). Er wurde aber während der Belagerung Alexandriens durch die Araber erwählt, wo jeder politische Einfluss von Byzanz aufgehört hatte.

Eigenthümlich ist, dass die Wahlen zu Jerusalem viel weniger von Byzanz beeinflusst wurden. Die Bischöfe des V. und die ersten des VI. Jahrhunderts gehören meist dem Clerus des heiligen Grabes an, so z. B. Anastasios, Martyrios, Elias, Johannes. Den Grund geben uns die Viten des Euthymios und Sabas an. Die palästinensischen Mönchs-

1) La Chronique de Jean évêque de Nikiou. Notice et extraits par M. H. Zotenberg, Paris 1879, pg. 200.



colonien hielten in ihrer überwiegenden Majorität zur staatlich anerkannten Orthodoxie. Sobald aber nach Petros' Tode die verkappten Monophysiten, die Origenisten der neuen Laura, sich regen und ihren Candidaten Makarios durchsetzen, greift der Kaiser ein und setzt den Eustochios an seine Stelle, den damals gerade in Constantinopel befindlichen Oekonomen von Alexandrien (Cyrill. vita S. Sabae XC). Ueber seinen zweiten Nachfolger Johannes (575—595) berichtet Euagrius (V, 16): ἐπὶ δὲ τὴν Ἱεροσόλυμον ἀνεισὶν ἱεροσύνην μετὰ Μακάριον Ἰωάννης ἐν τῇ καλουμένῃ τῶν ἀκοιμήτων μονῇ τὸν ἄσπερον βίον ἀγωνισάμενος. Dagegen Amos (593—600) ist Abt einer palästinensischen Laura nach dem pratum spirituale. Von Isaak's Einsetzung wissen wir nichts, während Zacharias 609 von Phokas aus dem hauptstädtischen Clerus ausgewählt ward. Chron. Pasch. 699, 4. Παύεται δὲ καὶ Ἰσαάκιος ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ γίνεται ἀντ' αὐτοῦ Ζαχαρίας ἀπὸ πρεσβυτέρων καὶ σκευοφλάκων τῆς ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Also jedenfalls drei Patriarchen verdanken auch in Jerusalem ihre Würde dem directen Eingreifen der Regierung.

Dass die römischen Wahlen endlich während der byzantinischen Periode in starker Weise beeinflusst wurden, ist bekannt, und die langen, mehrmals über ein Jahr dauernden Sedisvacanzen finden ihre Erklärung in der so spät erfolgten kaiserlichen Confirmation. Allerdings erzählt der Liber Pontificalis unter Benedictus II. (684—685), dass divales jussiones des Kaisers Constantin die Wahl vollständig frei gaben; in That und Wahrheit trat dafür die Bestätigung durch den Exarchen von Ravenna ein (L. Duchesne: le liber pont. pg. 364, 370). Aber die lange Reihe der Pontifices von Vigilius bis Benedict II. enthält mit einer Ausnahme (Theodorus natione Grecus 642—649) nur Occidentalen (13 Römer, 6 Italiener, 2 Sicilianer und 1 Dalmatiner). Indessen vergleiche man das immerhin recht eigenenthümliche Nationale der Nachfolger Benedicts:

Johannes (685—686) natione Syrus de provincia Antiochia,  
 Conon (686—687) oriundus patre Thracesco,  
 Sergius (687—701) natione Syrus Antiochiae regionis,  
 Johannes (701—705) natione Grecus,  
 Johannes (705—707) natione Grecus,  
 Sisinnius (708) natione Syrus,  
 Constantinus (708—715) natione Syrus.

Sollte diese Reihenfolge von sieben Orientalen reiner Zufall sein und ebenso ein Zufall, dass der Papst, welcher

den Bruch mit Byzanz herbeiführt <sup>1)</sup>, von Geburt ein Römer ist? Es liegt nahe, in dieser auffälligen Erscheinung ein System der byzantinischen Regierung zu vermuthen. Leider giebt das Papstbuch über das Vorleben der Mehrzahl dieser Kirchenfürsten keine Auskunft, und wo wir solche erhalten, spricht sie nicht zu Gunsten der Vermuthung. Diese Orientalen sind nicht genuin, sondern im Westen acclimatisirt und nationalisirt. Conon und Sergius sind in Sicilien aufgewachsen, diese Beiden und ebenso Johannes V. im Dienste der römischen Kirche ergraut, Ja, Sergius ist gar nicht der Candidat des Exarchats, sondern sein Rivale Paschalis. In der damaligen Epoche, wo die Occupation des Ostens durch die Araber zahlreiche Flüchtlinge nach den westlichen Provinzen verschlug, mögen diese Emigranten auch besonders stark im römischen Clerus vertreten gewesen sein. Es kommt hinzu, dass auch in der Zeit der vollkommen freien Wahlen noch ein Syrer (Gregor III.) und ein Grieche (Zacharias) den päpstlichen Thron besteigen. Das Vorwalten der Orientalen in Rom scheint demnach andere Gründe, als die Einmischung der oströmischen Regierung gehabt zu haben.

---

1) Keineswegs in erster Linie aus dogmatischen, sondern aus kirchenpolitischen Gründen. Duchesne pg. 412.

# Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden inner- und ausserhalb der kanonischen Literatur

von

Prof. Dr. Edmund Pfeiderer  
in Tübingen.

Die folgenden Zeilen haben einen doppelten Zweck. Fürs Erste möchte ich mir erlauben, nach einer häufigen und Keinem verargten Sitte auch dem unbefangenen theologischen Publicum ein Buch von mir persönlich vorzustellen und zu freundlicher Aufnahme zu empfehlen, welches vor Kurzem die Presse verlassen hat, unter dem Titel: „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee; nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christlichen Literatur“, IX und 384 S., Berlin, bei Georg Reimer, 1886. Schon dieser Titel zeigt den philosophisch-theologischen Doppelcharakter der Gesamtarbeit; und dasselbe will ich durch die leicht verständliche Widmung an das „Andenken des Philosophen Hegel und des Theologen F. Chr. Baur“ offen aussprechen. Ebendamt ist gewiss mein Wunsch gerechtfertigt, auch in denkenden theologischen Kreisen einiges Gehör zu finden.

Mein zweiter und specieller Zweck ist, etliche auf die urchristliche Literatur bezügliche Punkte hier noch etwas genauer auszuführen, für welche mir in jenem Anhang (oder

wohl richtiger zweiten Theil) meines Buchs mehrfach nur erst kurze Andeutungen möglich waren. Im Allgemeinen oder in abstracto ist es ja für den Kundigen nichts Neues, was ich mit dieser Behauptung heraklitischer Einflüsse oder wenigstens mit der Vermuthung ihrer Spuren unternehme. Man weiss längst, dass dem dunklen Weisen von Ephesus gerade von den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte, insbesondere von der Gnosis ein ganz eigenthümliches Interesse entgegengebracht wurde. Ich möchte nun aber dieser generellen Erkenntniss eine weit bestimmtere und concretere Zuspitzung geben, wodurch sie eventuell erst eigentlich Werth erhält und sich namentlich über weit mehr Schriftstücke ausdehnt, als man bisher anzunehmen gewohnt war. Und in dieser Form ist der Complex meiner Aufstellungen, oder sagen wir logisch vorsichtiger mit dem griechischen Wort die Reihe meiner Hypothesen, immerhin etwas Neues, das ebendaher einer etwas weiter ausholenden Orientirung und Fundamentirung bedarf. In Anbetracht des beschränkten Masses jedoch, das nach der Natur der Sache und dieser Blätter einer solchen Wiederholung aus meinen Buchausführungen und Begründungen geboten ist, habe ich wohl das gute Recht, Jeden auf das Buch selbst zu verweisen, der mit ernstlichem Interesse oder namentlich auch mit kritischem Blick sich den nachfolgenden Zeilen zuwenden sollte.

Der Grundgedanke meiner neuen Darstellung des vielbehandelten Ephesiers ist der, dass dessen berühmte Dunkelheit sich am ehesten heben lassen dürfte, wenn man ihn nicht aus seinen ohnehin noch verhältnissmässig recht mageren fachphilosophischen Vorgängern, und ebenso nicht aus seiner nachwirkenden Spiegelung in den späteren grossen Systematikern, insbesondere Plato, erkläre, sondern unabhängig davon vor Allem die ganze concrete Situation des Mannes und die allgemeine cultur- und geistesgeschichtliche Stimmung seiner Zeit in Rechnung ziehe. Diess führte mich nach einigen Andeutungen der Alten selbst auf die Anregung des Mannes und seiner Weisheit durch die ältere Schwester der Philosophie, durch die Religion. Und zwar

konnte das dann in Anbetracht seiner schroffen Opposition gegen den Polytheismus nur die Parallelströmung der Mysterienreligion sein, mit deren hellenischen Ideen sich in freier Weise die analogen Anschauungen der vorderasiatisch-ägyptischen Religionen und Culte eben zu Ephesus, dem synkretistischen „Marktplatz der Religionen“, verbinden mochten. Dadurch ergab sich mir als Heraklits positiv gerichteter Grundgedanke „die Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren Tode, überhaupt in allen, schliesslich oscillirenden und fliessenden Gegensätzen und Wandelungen“. Mit dieser Intuition, die vom schwersten Räthsel des Lebens und Todes ausging, um sich zur höchsten metaphysischen Weltumfassung zu erweitern, verband sich ferner in ganz natürlicher und begreiflicher Weise jene merkwürdige Theodiceetendenz, die nicht erst von den relativ epigonischen Stoikern so lebhaft auf die Bahn gebracht worden ist, sondern schon bei ihrem viel originelleren Meister Heraklit die grossartige Erhebung über den hiobartigen Pessimismus eines Theognis (theilweise auch der andern, dem Heraklit fast zeitgenössischen Gnomiker) zu erringen wusste. Und von hier aus glaubte ich dann auch das innerste Verständniss von des unnaturwissenschaftlichen Ephesiens sogenannter Physik, d. h. von seiner, den abstract metaphysischen Gedanken oscillirend correlater Realanschauung vom immerlebenden Feuer als Weltprincip finden zu können, um endlich nicht minder seine Psycho-Eschatologie und ethische Grundstimmung harmonisch dem Ganzen einzufügen.

Es leuchtet bereits ein, dass von dieser, wenn man so will theologisirenden Auffassung der heraklitischen Philosophie aus sich die Perspective auf eine eventuell gar nicht unbedeutsame theologische Benützung des Mannes alsbald eröffnet. Was mich zunächst in bestimmterer Weise auf diese Bahn führte, war der principielle Gegensatz meiner positiven und vernunftoptimistischen Deutung Heraklits zu der weit verbreiteten, mehr oder weniger pessimistischen und antikosmistischen Fassung desselben, die ihn beinahe zu einer Art von philosophischem Kohelet oder Prediger



von der flüchtigen und nichtigen Eitelkeit aller Dinge macht. Als ich diesem Vergleiche näher nachging, glaubte ich zu bemerken, dass es am Ende mehr als eine blossе (ob auch den Heraklit umdeutende) Parallele sei und vielleicht ein real-genetischer Zusammenhang zwischen dem Philosophen des Lebens-Todesräthsels und dem skeptischen Eschatologiker des alttestamentlichen Kanons vorliege. Eine willkommene Präliminarbestätigung für das Angezeigtsein einer solchen Beziehung der griechischen Philosophie war es mir natürlich, als ich — dem theologischen Fache schon seit langer Zeit ferne stehend — jetzt erst sah, dass im letzten Jahrzehnt mehrere Engländer bereits die Conjectur auf stoische und epikuräische Einflüsse im Kohelet gewagt hatten. Unverhältnissmässig viel besser aber passt ohne allen Zweifel Heraklit, mit dem der Prediger, natürlich auf seine Weise, nicht nur im Grundproblem des Lebens und Todes, sondern der Reihe nach auch in den weiteren Hauptgedanken des rastlosen Flusses aller Dinge und der durchgängigen Gegensätzlichkeit (cap. 1 und 3) zusammentrifft, um freilich die universalistische Theodicee-Beruhigung des Philosophen mit seiner Erhebung auf den Standpunkt der *contemplatio sub specie aeternitatis* schliesslich in individualistischer Resignirtheit abzuweisen. Für alles Nähere über die äusseren Bedingungen dieser Hypothese, wie über ihre genauere Durchführbarkeit bis auf Worte hinaus muss ich natürlich auf die Buchdarstellung S. 255—288 verweisen, glaube aber mit gutem Gewissen eine ziemlich hohe Wahrscheinlichkeit des dort Vorgetragenen aussprechen zu dürfen.

Vom Kohelet führt der Weg geradeaus und ohne Ab sprung zum besten Apokryphenbuch, der Weisheit Salomo's, die wenigstens in ihrem ersten wichtigeren Theil der hochinteressante israelitische Gegenpol des Kohelet in Fragen der Eschatologie ist, sofern sie erstmals auf jenem Boden literarisch die (zugleich essenische) Lehre von der seligen Unsterblichkeit kategorisch vertritt. Und zwar thut es ihr alexandrinischer und philosophisch bekanntermassen wohlunterrichteter Verfasser auf sehr interessante und principiell bedeutsame Weise in der Art, dass er gegen die

falscheschatologische Schwichtigung des hellenischen (und verwandten) Mysterienwesens und insbesondere gegen dessen philosophische Deutung polemisiert, bei welcher der Tod (und Hades) nur die selbstverständliche alternirende Nachtseite zum Leben (und Dionysos) bildet oder bilde. Das erscheint ihm als frivolpaganischer Leichtsinn, dessen praktische Consequenz nothwendig zu dem Worte führt: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt (cap. 1 und 2), oder aber in den ärgsten, durch den Mysteriencult bedenklich nahegelegten geschlechtlichen Excessen sich betäubt (cap. 14). Ist schon bei dieser scharfen Polemik gegen die philosophisch-mystische Entschuldigung der Mysterien und ihrer *εἰδωλα ἀνώνυμα* (unsägliche Idole, nemlich Phallus) die directe Beziehung ganz vornehmlich auf Heraklit kaum verkennbar, so ist es fürs Andere unverkennbar, dass der Verfasser im zweiten Haupttheil seines Buchs die Metamorphosenphilosophie desselben Weisen utiliter zur Rechtfertigung und Erklärung der ägyptischen Exoduswunder gegenüber von dem Spott seiner hellenischen Zeitgenossen ins Feuer führt und mit kühnster Allegorie verwerthet. Jeden Zweifel an der Richtigkeit dieser Vermuthung und überhaupt an der bevorzugenden Benützung Heraklits durch den hellenistischen Juden glaube ich (für ernstlich Nachprüfende!) durch den Nachweis heben zu können, dass Niemand anders als er der Verfasser der längst bekannten, aber noch nie in dieser Richtung verstandenen pseudoheraklitischen Briefe 4—7, wo nicht am Ende aller neune ist. (In letzterer Ausdehnung allerdings nur noch als Hypothese, führe ich diese interessante Verfasserfrage in einem an das Rhein. Museum eingesandten Aufsatz über „die pseudoheraklitischen Briefe und ihren Verfasser“ aus.) Aus diesen Briefen ergibt sich zugleich mit hoher Wahrscheinlichkeit als Abfassungszeit ihrer selbst und des Hauptbuchs die letzte Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus, genauer das Ende der Regierungszeit Kleopatra's, somit die Jahre 50, resp. 40 bis 30.

Bei der Durchforschung des Buchs der Weisheit auf heraklitische Einflüsse bot sich zugleich die Gelegenheit, die längst entdeckten und meistens anerkannten Stoicismen

und Platonismen des Buchs noch genauer als bisher (namentlich auch für das hochwichtige siebente Capitel) zu präcisiren und ebenso seine unverkennbare wiederholte Benützung durch den Apostel Paulus (im Römer- und den beiden Korintherbriefen) schärfer nachzuweisen.

Hatte sich der Einfluss Heraklits noch auf alttestamentlich - hellenistischem Boden theils mit Wahrscheinlichkeit, theils mit Gewissheit als ein theologisch bedeutsamer erwiesen, während Philo's eingehende Bekanntschaft mit ihm längst feststeht, so konnte sich besonders auch durch die Fortwirkungen des Buchs der Weisheit im Neuen Testament der Gedanke nahe legen, dieselbe Forschung nunmehr auch auf das urchristliche Literaturgebiet auszudehnen und sich nicht durch den, meinethalb nicht ferne liegenden Spott des „l'appétit vient en mangeant“ abhalten zu lassen, eine glücklich angeschlagene Metallader weiter zu verfolgen.

Heraklit war im Original und namentlich in vielen Auszügen ohne Zweifel bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. vorhanden und weitverbreitet. Clemens Alex. z. B., der ihn reichlich anführt, hatte sicherlich noch sein Werk vor sich, wie ihn auch Justinus Mart. schon als Stoiker gut gekannt hat und um seiner Logoslehre willen als Christen vor Christus äusserst hoch stellt. In der That hat auch der alte ephesische Weise eine Reihe von Zügen an sich, die ihn für solche altchristliche Kreise, welche überhaupt ein philosophisches Bedürfniss empfanden, wohl mehr als irgend einen andern, damals schon vorliegenden griechischen Philosophen empfehlen und anziehend machen mochten. Nicht wie die Stoiker und Platoniker jener Tage als Verächter und Feind des neuen Glaubens, und zusammenhängend damit nicht als conservativer Apologet des heidnischen Polytheismus, vielmehr als dessen urwüchsig schroffer Gegner, sonst aber in parteiloser Ferne und Vorzeit stand er zu freier Benützung der mannigfachsten Art in mystischem Helldunkel da<sup>1)</sup>. Schon der alexandrinische Verfasser des

1) ähnlich der Sibylle, von der er selbst (in Fragm. 12 nach Bywater's Zählung) redet und deren gottbegeisterten Sprüchen er die Fortdauer über Jahrtausende hinaus verheisst.

Buchs der Weisheit hatte aus seiner dehn- und drehbaren Naturphilosophie (der *ἁρμονίᾳ πάλιντονος* oder *πάλιντροπος*) ausgiebig Capital für die Wundergeschichte seines Volks zu schlagen gewusst. Noch weit mehr aber musste auf christlichspeculirendem Boden sein feinsten speculativer Gedanke sympathisch berühren, wornach es dem Absoluten (*μοῦνον σοφόν*) keineswegs blindphysikalisches Schicksal ist, in niedrigere Stufen einzugehen, ja sogar in gewisser Weise zu sterben; vielmehr ist es sein eigenster Wunsch und Drang, um sich selbst in den schwersten Proben mit seiner unzerstörbaren Lebenskraft auszuweisen. Von ihm heisst es geradezu: *Τέρψις ἀποθανεῖν*, denn aus dem Weg hinab in den scheinbaren Tod führt der Weg aufwärts sicher wieder zum Leben. Konnte wohl ein speculativ gestimmter Christ solches lesen, ohne darin — und zwar in der noch bedrängten Kampfeszeit mit Freuden — eine profane Prophezeiung und bestätigende Anticipation der christlichen Centralidee von Phil. 2, 6 ff. zu finden?

Auch abgesehen von dieser speciell christologischen Parallele mochte trotz allem „mutatis mutandis“ Heraklits prononcirte Eschatologie auch für christliche Gemüther viel Ansprechendes haben, insbesondere für solche, welche an deren naturphilosophischer Färbung und ihrer damit gegebenen Berührung mit der Mysterienidee nicht den Anstoss wie der Verfasser des Buchs der Weisheit nahmen. Und das waren solche Kreise, die im Herrschaftsgebiet der heidnischen Mysterien aufgewachsen entweder deren besserem Gehalt auch als Christen noch eine wenigstens stille Anhänglichkeit bewahrten oder aber dieselben mit einigen christlichen Anlehen ausgestattet zu erneuern und nachzuahmen suchten. Wenn dann, wie kaum anders möglich, auch in diese, wenigstens dem Namen nach christlichen Fortsetzungen die gräulichen sexuellen Ausartungen der heidnischen Orgien herüberwucherten, so mochte es Manchem ein willkommener Deckmantel sein, sich auf die religionsphilosophische Entschuldigung solcher Sachen bei dem alten Weisen wenn auch entschieden missbräuchlich zu berufen, desselben Weisen, bei dem man für die schillernden Mittel-

gebilde von Religions- und Naturphilosophie in den ersten Anfängen eines christlichen Speculirens so lernbegierig in die Schule ging.

Ich deute hiemit bereits an, an wen ich in der altchristlichen Literatur bei eventuellen Einflüssen Heraklits in erster Linie denke. Es sind natürlich die Gnostiker, bei welchen wir eben die zuletzt genannten, auch in Heraklit wirklich oder wenigstens scheinbar gegebenen Charakterzüge bemerken: einmal jene phantastische Ineinander-schlingung von metaphysischer Kosmologie oder Physik und Religionsphilosophie, und fürs Andere die eigenthümlich enge Beziehung zu den antiken Mysterien, worauf man erst neuerdings gebührend zu achten anfängt (vgl. Harnack, Grundriss der Dogmengeschichte, S. 161<sup>1</sup>). Insbesondere durch die letzteren und ihre copirende Nachahmung vermittelt mögen die Anfänge von gnostisirendem Wesen auf christlich angeregtem Boden sehr alt sein und gerne schon im Ausgang des ersten Jahrhunderts n. Chr. sporadisch begonnen haben, noch ehe sie sich etwas später, wie das immer geschieht, in förmlichen Lehrgebäuden und Systemen von entwickelterer Art niederschlugen — ein Punkt, den eine in jeder Hinsicht unbefangene und tendenzfreie biblisch-theologische Kritik meines Erachtens sehr im Auge zu behalten hat, um nicht für dieses oder jenes Buch und seine Beziehungen unnötig späte Daten anzusetzen. Aber auch abgesehen von theoretisch-gnostisirenden Speculationen werden wir gleich nachher sehen, dass eine weit stärkere Bezugnahme auf das antike Mysterienwesen, als bei den Exegeten vielfach üblich ist, den unerlässlichen Schlüssel für die feinste und wirklich lebenswahre Erklärung vieler neutestamentlichen Ausführungen, insbesondere Polemiken bildet.

Was vorerst die Gnostiker selbst betrifft, so liegt es in der Natur der Sache und jener durchaus gährungsvollen Zeit mit ihrer Religionsmengerei auf allen Gebieten, dass dieselben sowohl theoretisch als praktisch dem willkürlichsten Synkretismus huldigten. Waren die ächt hellenischen



Mysterien ihrerseits schon längst von allen möglichen orientalischen Verwandtschaftsformen inficirt und praktisch vergiftet, so trieben es die vorderasiatischen, besonders phrygischen und syrischen Gnostiker mit dieser Durcheinandermengung wohl noch viel bunter, wofür wir alsbald aus Hippolyts Schilderung der Naassener ein äusserst schlagendes Beispiel anführen werden. In theoretischer Hinsicht aber liessen sie offenbar allerlei persisch-syrische Ideen auf sich einfliessen, die ihnen nach ihrer dualistischen Grundstimmung sympathisch waren. Das hinderte sie aber bei der inconsequenten Willkür ihres Phantasirens nicht im Geringsten, sich zugleich dem in Wahrheit gar nicht dualistischen, aber äusserlich betrachtet scheinbar so nahe verwandten vorderasiatischen Nationalphilosophen Heraklit als hellenischem Hauptführer mit Vorliebe anzuschliessen, einem Philosophen, dessen mystische Spekulation schon längst eine analoge Synthese von Hellenischem und Orientalischem zu repräsentiren schien (resp. cum grano salis wirklich gewissermassen repräsentirte).

In diesem restringirten Sinn einer eklektisch freien, aber doch noch auffallend bevorzugenden Mitbenutzung des Ephesiens sind nun die Nachweise meines Buches über heraklitische Einflüsse bei den Gnostikern gehalten. Ich schicke dort zuerst kurz die allerdings nicht eigentlich gnostische Haerese Noets und der Patrippassianer voraus, deren heraklitisirende Färbung auf Grund von Hippolyts tendenziös parallelisirender Darstellung im 9. Buch der Philosophumena (ed. Cruice, Paris 1860) längst bekannt und wohl mit allem Recht (Hippolyt beistimmend) anerkannt ist. Hier schlägt vor Allem die oben erwähnte heraklitische Idee von der freiwilligen Depotenzirung des Absoluten ein, wie sie sich (z. B. auch nach dem Gefühl und der Verwendung der gnostisch-heraklitisirenden Sethianer Philos. S. 487) so eigenthümlich mit Phil. 2, 6 ff. berührt.

Von Noet wenden sich die Nachweise meines Buchs fürs Zweite zu den eben erwähnten Sethianern, einer Species der Ophiten oder Naassener Philos. 209—224. Auch für sie lassen sich aus Hippolyts Schilderung so viele

stärkere oder schwächere Anklänge an Heraklit aufzeigen, dass die Hypothese seiner Mitbenützung hinreichend berechtigt sein dürfte.

Wie ich jedoch nachträglich sehe und mir deshalb erlaube hier ergänzend einzufügen, hätten sich meine diesbezüglichen Beweisführungen weit schlagender gestaltet, wenn ich mich vor Allem an Hippolyts Naassener (V, 1 S. 137—185) gehalten hätte, ob diese nun gleichfalls eine Species der „vielköpfigen ophitischen Hydra“ oder das Genus dazu vorstellen mögen. Auch die völlige Abweichung ihrer Hippolytischen Schilderung von derjenigen bei Origenes (c. Cels. VI, 30. 28) ist für unseren Zweck gleichgültig; denn jedenfalls war es eben irgend eine, von Hippolyt sicherlich nicht erdichtete gnostische Richtung des 2. Jahrhunderts und der folgenden.

Von unverkennbaren Heraklitismen in ihrer Lehre hebe ich nur Folgendes heraus. S. 144 Zeile 7 beginnen ihre Untersuchungen über das Wesen und die Herkunft der Seele, bei welcher Frage sie sich nach Hippolyts Klage nicht an die Schrift, sondern an die „*μυστικοί*“ halten. „Denn, sagen sie, die Seele sei *πάνν δυσέρητον καὶ δυσκατανόητον*, weil sie namentlich nicht in derselben Form und Gestalt verharre, sondern in beständigen *ἐξαλλαγαί* sich umtreibe.“ Ist schon dieser letztere Gedanke ein jedenfalls auch dem Heraklit vornehmlich eignender, so klingt der Eingang ganz an das her. Fragm. 71 und seine (z. B. auch bei Tertullian vorkommende) halbrichtige Deutung im Alterthum an: *Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* (vgl. mein Buch S. 229 f.). Aecht heraklitisch ist ferner ihr Panpsychismus 145, Z. 3. 4. 10, der selbst im Stein verborgenes Leben sieht und zwar diess sogleich in charakteristischen Zusammenhang mit den eschatologischen Mysterienideen des Kore-Adonis-Attismythos und Anderer bringt. — 149, Z. 2 wird ihre tolle Allegorie des antiken Worts angeführt: „Ein Knabe von sieben Jahren ist die Hälfte eines Vaters“ (da jener vom 14. Jahre an zeugungsfähig wird). Hippolyt erklärt das für ein Wort, das sie unter christlichem Schein

dem Hippokrates entnommen haben. Ob das zutrifft, weiss ich im Augenblick nicht; und wenn, so ist das stärkste Heraklitisiren des Ps.-Hippokrates bekannt, also die Adressirung des Dictums in den Bereich der heraklitischen Fragmente 87. 88. 89 völlig zulässig, da es mit diesen die allernächste Verwandtschaft hat. — 156, Z. 5 wird die Genesis des oberen Adamas und des gewöhnlichen Menschen theilweise unter Anlehnung an zwei kosmogonische Verse Homer's, aber noch weit mehr im stärksten Heraklitisiren geschildert als *ὠκεανὸς γένεσις τε θεῶν γένεσις τ' ἀνθρώπων, ἐκ παλιρροίας στρεφόμενος αἰεὶ* (man beachte den Jonicismus!), *ποτὲ ἄνω, ποτὲ κάτω. Ὅταν κάτω ῥέῃ, γένεσις ἐστὶν ἀνθρώπων, ὅταν δὲ ἄνω . . . , γένεσις ἐστὶ θεῶν.* Diess sei es, was die Schrift mit dem (Psalm-)Wort meine: „Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten, wenn ihr Euch nämlich dem oberen Jerusalem zuwendet; kehrt ihr Euch aber zur unteren Mischung, so werdet ihr als Menschen sterben. Denn sterblich ist alle untere Geburt, unsterblich aber die obere.“ Ebenso kehrt alsdann 157, Z. 7. 9 das *κάτω — ἄνω ῥεῖν* und 171, Z. 14, 172, Z. 1 das *ἄνωθεν κάτωθεν ῥεῖν* wieder und wird ebendasselbst in toller Etymologie und Allegorie mit dem Namen des Mysterienorts Eleusis (*ἐλθεῖν κάτω — ἀνελθεῖν ἄνω*) zusammengestellt. Und damit wir nicht an der, uns freilich bereits deutlich sichtbaren Vorlage und Anlehnung des Gnostikers zweifeln, verwebt er diese Fluss- und Mysterienausführungen sogleich 172, Z. 4 und noch einmal 173, Z. 2 in das heraklitische Originalfragment 101: *„μόροι γὰρ μέζονες μέζοντας μοίρας λαγχάνουσι“*, das er auf den Fortschritt von den kleinen zu den grossen eleusinischen Weihen bezieht. (Nebenbei bemerkt verwendet derselbe Gnostiker 153, Z. 3 auch ein empedokleisches Fragment, 14 bei Mullach: *ἐξ οἷης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μίγχεος ὄλβου* scil. *ὧδε τάλας λειμῶνας ἀναστρέφομαι κατὰ θνητῶν.* Wie Empedokles überhaupt nachweislich namentlich in seinen Katharmen aufs stärkste von Heraklit abhängt, so gehört auch obiger Vers, nur mit empedokleisch pessimistischer Wendung, ganz ins Gebiet der mysteriösen Eschatologie. Man sieht also auch daran,

welche griechische Philosophen des Gnostikers Lieblinge sind.) Bei dieser Fluss- und Wasserspekulation bedeutet demselben das Wasser nicht unheraklitisch die Stufe der (ersten) Depotenzirung des wahren Lebens, wie nachher bei den ophitischen Peraten unter ausdrücklicher und namennennender Berufung auf das heraklitische Fragment 72: „*ψυχῆσι (τέρψιν, μὴ) θάνατον ἴδωρ (ἰγρήσι) γενέσθαι*“ genauer ausgeführt wird. In denselben Ideenkreis gehört bei Hippolyts Naassenern auch noch 163, Z. 5, dass die Flüsse, über welche nachher erstaunlich weiter allegorisirt wird, die *ἰγρὰ τῆς γενέσεως οὐσία* bezeichnen; und ebenso 159, Z. 3 die Etymologie des mythischen *Γιγριόνης* als des *ῥέων ἐκ γῆς*; vgl. dazu die heraklitische Etymologie von *γένεσις* = *νεῦσις ἐπὶ γῆν* (s. mein Buch 215<sup>1)</sup>). Endlich erwähne ich noch den Gedanken 164, Z. 3 von dem *πόλεμος ἐν σώματι*, weil nämlich der Organismus oder *τὸ πλᾶσμα ἐκ μαχίμων στοιχείων πέπλασται*.

Ganz vornehmlich sind es in dem hiermit Beigebrachten die centralheraklitischen Stichworte des *ἄνω* — *κάτω ῥεῖν*, auch der *παλιρροία*, welche in ihrer starken Häufung kaum einen Zweifel über ihre Herkunft bei dem Gnostiker zulassen. Und nicht minder genuin heraklitisch ist der weitere Gedanke, dass in diesem beständigen Fluss auf — ab *ἀθάνατοι* und *θνητοί* alternirend in einander übergehen.

Indessen wiederhole ich ausdrücklich das oben Bemerkte, dass diesen tollen Phantasten der wildeste Synkretismus theoretisch und praktisch eignete. So sehen wir z. B. die griechisch-eleusinischen Mysterien mit allen möglichen orientalischen Analogien in einen greulich brodelnden Hexenkessel zusammengeworfen. 176, Z. 8 heisst es hymnisch: „Ob des Kronos Spross, oder des seligen Zeus oder der grossen Rhea: sei gegrüsst, Attis! Dich nennen die Assyrer den dreifach begehrten Adonis, nennt Aegypten den Osiris, die Hellenen das himmlische Mondhorn (oder die Weisheit), die Samothraker den ehrwürdigen Adamnas, die Hämonier Korybas, die Phrygier bald Papas, bald den Todten, bald Gott oder den Unfruchtbaren oder Aipolos oder die gelbliche Achre oder den vom fruchtbaren Mandel-

baum erzeugten Syrinxbläser.“ Mit Recht sagt daher Hippolyt 141, Z. 4 ff., dass die Naassener (und Genossen) die geheimen Lehren und Geschichten aller, der barbarischen und hellenischen Mysterien, auf Einen Haufen zusammengebracht haben und mit ihrer schnöd umdeutenden Beziehung auf Christus diejenigen betrügen, welche die heidnischen Orgien nicht (als Original dazu) kennen. Insbesondere ist es in bezeichnend ophitischer Identificirung mit der „Schlange“ immer und immer wieder der Phallus, der in ägyptischer oder hellenischer oder asiatischer Wendung sich durchs Ganze auf die bedenklichste Weise hindurchzieht (und z. B. aufs Schamloseste mit der metaphysisch - religionsphilosophischen Generalkategorie des *ἄνω — κάτω* zusammengebracht wird).

Allein den Gipfel eines, uns nicht mehr fassbaren Synkretismus sehen wir diese Naassener ersteigen, wenn wir beachten, wie sie in das bisherige Gemenge auch die neutestamentlichen Hauptschriften und ihre Lehren hereinziehen. Ungefähr 16 mal finde ich das Evangelium Johannis erwähnt oder vielmehr verwendet; denn ein Verfasser wird (in bezeichnender Weise) nie genannt, sondern die Erwähnung höchstens eingeleitet mit einem „ὁ Σωτὴρ (oder auch *Ἰησοῦς*) λέγει“. Dasselbe ist bei der nachher zu erwähnenden Benützung der Synoptiker und der Briefe an die Epheser und Colosser der Fall, während an den zwei Hauptstellen, die für den Apostel Paulus in Betracht kommen, derselbe ausdrücklich genannt wird.

Das Evang. Joh. nun ist an folgenden Stellen benutzt, resp. citirt: 152, Z. 7 (der mit dem Phallus abgebildete Hermes als *ψυχαγωγός* und Herr über Leben und Tod identisch mit dem *λόγος*); 157, Z. 1—5; 159, 1—10; 160, 8 ff. (Hochzeit zu Kana mit Beiziehung des Anakreon-tischen Trinklieds: Bring Wasser, Knabe, bring Wein! — hieher gehört wohl auch 180, 15 mit dem naturphilosophischen Satz, dass der Weinstock aus Wasser Wein mache); 161, 10 ff. (das johanneische Wort vom Trinken des Blutes Christi, direkt zusammengestellt mit den samothrakischen Mysterien); ferner 164, 13, wahrscheinlich auch 165, 14;



166, 16; 170, 11 (das den pneumatischen Gnostikern natürlich hochwichtige Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist); endlich 174, 8; 174, 11; 180, 3; 180, 9. 10; 186, 6.

Die Synoptiker, namentlich Matthäus, finde ich etwa 13 mal berücksichtigt: vielleicht 146, 12; sicher 150, 15; 151, 10; 158, 7; 165, 12; 167, 2; 167, 6; 167, 13; 168, 11; 169, 1 (eine abscheuliche Verwerthung des Wortes Matth. 7, 8 zu einer ascetischen Polemik gegen den naturgemässen Geschlechtsverkehr!); 172, 6 (dasselbe 173, 11); 175, 11. Von den neutestamentlichen Briefen begegnen uns 5 mal die Briefe an die Epheser und Colosser: 144, 3 (dasselbe 155, 4); 154, 4 f. (das berühmte Wort Eph. 5, 14, das dort sicherlich gegen die Mysterien gerichtet ist, ruhig auf dieselben, insbesondere auf die Eleusinien zurückbezogen, deren dunkler Ruf: "Υε Κύε! auf den Logos-Christus und auf jene ephesische Mahnung zum Erwachen gehe! übrigens führt der Gnostiker obiges Dictum ausdrücklich als ein Wort der „γραφή“ an); ferner 165, 7; 175, 5 (die Gewalten und Engel der oberen Welt); endlich wohl auch noch 168, 7.

Paulus ist, wie gesagt mit Namen, citirt 147, 2 (eine sexuell greuliche allegorische Umorgelung der Polemik von Römer 1, 22 ff. in eine Apologetik auf Grund gnostischer Mannweiblichkeitsspeculationen!); 166, 6. 11 (die Entrückung in den Himmel und die pneumatische Rede im Unterschied von menschlicher Weisheit); vielleicht auch 156, 12 (das obere Jerusalem als Mutter).

Nicht uninteressant ist die ganz ähnliche Statistik der Citate bei den Peraten, einer Abart der Ophiten, Philos. S. 185 ff.: Es findet sich 5 mal das Evang. Johannis, 1 mal das Evang. Matthäi, 1 mal der erste Corintherbrief, 1 mal der Colosserbrief (und 1 mal mit Namensnennung, wie oben erwähnt, auch Heraklit).

Da wir fürs Obige nur Hippolyts Bericht über die Naassener (und Peraten) vor uns haben, so ist natürlich diese Statistik der neutestamentlichen Citate und Anspielungen nicht unbedingt sicher. Aber bemerkenswerth bleiben die Zahlen bei den genannten Gnostikern den-

noch: Es begegnet uns, wenn wir zusammenstellen, bei den Naassenern das Evang. Johannis 16 mal, alle drei Synoptiker nur 13 mal; Epheser- und Colosserbrief 5 mal, Apostel Paulus nur etwa 3 mal. Soviel wenigstens dürfte hieraus zu ersehen sein, zu welchen neutestamentlichen Schriften diese (und wohl auch andere Gnostiker) sich vornehmlich hingezogen fühlten, und zwar doch wohl desshalb, weil sie eine einigermaßen verwandte, d. h. gleichfalls gnostisierende Luft darin zu verspüren meinten. Ob sie sich darin so völlig getäuscht haben sollten?

Selbstverständlich bedürfen wir nicht den zweifelhaften und vielfach so abstossend schmutzigen Fingerzeig dieser Gnostiker, sondern nur die unbefangene eigene Betrachtung, um uns zu überzeugen, dass allerdings das Evang. Johannis und hart neben ihm die so eng liierten Briefe an die Epheser und Colosser wenn irgend was im Neuen Testamente in einer gewissen schwebenden Mitte zwischen urchristlich solider synoptischer Anschauung einerseits, und demjenigen andererseits stehen, was die Kirche in heissem Kampfe als häretische Gnosis mit der Zeit ausgestossen hat. Denn wir Fernestehenden dürfen ja bei unseren historischen Untersuchungen nie vergessen, dass damals und ehe es irgend ein anerkannt schiedsrichterliches Tribunal gab, Gesundes, Halbgesundes und Krankes, d. h. solches bunt durcheinander trieb und gährte, was erst später als Orthodoxes und Heterodoxes sich bestimmt differenzierte und nunmehr für uns aber doch nicht eigentlich in seinem Ursprung himmelweit auseinanderliegt.

Freilich scheint es die denkbar schnödeste Gesellschaft zu sein, aus deren Durchwanderung ich zuletzt herkomme, um dennoch nunmehr in kalter historischer Objectivität einen kritischen Blick eben auf den Epheserbrief und sogar auf das Evangelium Johannis zu werfen, da sie mir wie schon lange allen Unbefangenen in irgend einer Weise sei es nun negativ und polemisch, oder zugleich auch positiv und erklärend, resp. das Kranke durch Gesundes überwindend mit der alten Gnosis Fühlung zu haben und — setze ich gleich hinzu — eben damit auch wieder

beachtenswerthe heraklitische Beziehungen zu enthalten scheinen. Denn soviel Ertrag wird unsere Wanderung durch den Dunst der obigen häretischen Gnostiker jedenfalls geliefert haben, dass man mir zugiebt, es sei wenigstens bei der ältesten kleinasiatisch-phrygisch-syrischen Gnosis, besonders wo sie auch stärker mit dem Mysterienwesen verhängt ist, aller Grund vorhanden, ein scharfes Auge auf etwaige Einflüsse und Beziehungen des mystischen vorderasiatischen Hauptphilosophen zu haben. Hippolyt hat meines Erachtens ganz recht, wenn er S. 6 der Philos. ausdrücklich zuerst und vor Allem „die alten Physiker (vor Sokrates) vornimmt, da die Häretiker als *παλαιόγραφοι* (S. 138) vorzüglich von diesen (— und unter ihnen ganz besonders von Heraklit —) gestohlen haben.“ Tertullian dagegen mag für eine etwas spätere Zeit Recht behalten, wenn er bekanntlich den Plato als *omnium haeresium condimentarius* bezeichnet.

Ich beginne mit dem Epheserbrief, da er meines Erachtens unter Anderem eben die scharfe Polemik gegen theoretisch-praktische Entartungen und Gräuel enthält, wie sie, natürlich erheblich später, im Bilde der naassenischen Gnosis und analogen Erscheinungen uns begegnen. Indessen liegt es, was ich oben andeutete, ganz in der Natur der Sache und war zumal durch das Miteinfließen der althergebrachten heidnischen Mysterien begründet, dass Aehnliches, wie die ophitische Sumpf- und Giftpflanze, meinerwegen wenigstens theoretisch in etwas schwächerem Masse auch schon erheblich früher sich zu regen und auf dem fruchtbaren Boden der asiatischen Religionsmischung zu treiben begann. Hiegegen that es gewiss dringend Noth, die jungen Christengemeinden inmitten der faulenden heidnischen Umgebung zu warnen<sup>1)</sup>.

---

1) In meinem Buche war es mir nun leider nur noch in abrupter Kürze möglich, auf diese Seite des Epheserbriefs hinzudeuten, indem ich S. 315, Z. 21 v. o. bei dem Nachweis einer Bekämpfung der heidnischen Mysterien und ihres Entschuldigers Heraklit durch den Verf. des Buchs der Weisheit die Bemerkung einfügte: „ähnlich Epheser 5 und 4 mit kaum verkennbarer Anspielung auf Heraklit“. Diess möchte ich mir jetzt erlauben, hier näher auszuführen und zu begründen.

Diese bestimmte Beziehung, welche ich nachher in mehrfacher Hinsicht noch zuspitzen werde, giebt man dem Epheserbrief wenigstens heutzutage theologischer Seits selten oder nie, soviel ich jedenfalls als relativer Laie auf diesem Boden und ebendesshalb mit der Bitte um tolerante Nachsicht bei etwaigen fachtheologischen Verstössen zu sehen vermag. Indem ich mich in dieser Eigenschaft eines Gastes auf den so weitverbreiteten und auch mit Geschichte der Exegese überreich versehenen Commentar von Meyer (5. Auflage von Schmidt, Göttingen 1878) beschränke, finde ich in demselben, dass Gegner und Apologeten des Epheserbriefs grösstentheils darin übereinstimmen: derselbe zeige „einen Mangel an concreter und unmittelbarer Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen“ oder „einen Mangel an casuellem Inhalt, an Benützung und Erwähnung concreter Verhältnisse“, kurz „eine befremdende und immerhin, trotz seiner encyklichen Bestimmung unklar bleibende Allgemeinheit seines Inhalts“ (Meyer S. 22. 23. 26). Mehr wie lobend formulirt diess Bengel mit den Worten: „Singulari haec epistola specimen praebet tractationis evangelicae in thesi . . . inde nullum speciatim errorem aut vitium refutat aut redarguit, sed generatim incedit“ (a. a. O. S. 29).

Fast will mir scheinen, als ob an dieser getadelten oder gebilligten Eigenthümlichkeit des Briefs wenigstens theilweise die Ausleger selbst schuld wären, indem sie verstecktere concrete Beziehungen bisher nicht bemerkten, oder offenere meistens von der Hand wiesen, obwohl die nüchterne frühere Exegese z. B. eines Grotius bereits bestimmt auf letztere hingedeutet hat. Es ist ja wahr: Jetzt, wo diese kanonischen Schriften nächstens zweitausend Jahre lang das Fundament der christlichen Kirche bilden, passirt es Einem gar zu leicht, sie unwillkürlich *ex eventu* so anzusehen, als wären sie von Haus aus auf Jahrtausende bestimmt gewesen und enthielten desshalb vorwiegend allgemeine, allezeit gleichermassen zutreffende Gesichtspunkte und Beziehungen. Dass der Epheserbrief für eine solche Auffassung mehr als andre die Hand bietet, will ich natür-

lich nicht leugnen. Trotzdem wird man sich nicht nur überhaupt, sondern selbst bei diesem Sendschreiben erinnern müssen, wie wenig es im Geiste des weit plastischeren Alterthums als solchen, und speciell in der bekannt eschatologischen Stimmung der ersten Zeiten des Christenthums liegt, sich namentlich bei Briefen an eine bestimmte Gemeinde (und ihre etwaigen Filialen in der Nähe) in einer gar zu unbestimmten Allgemeinheit und Abstractheit zu bewegen, die als „tractatio evangelica in thesi“ für geschichtliche Jahrtausende berechnet wäre. Vielmehr wird die lebenswahre Exegese überzeugt sein dürfen und müssen, dass (sozusagen als ein ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρὸν Eph. 5, 16) immer auch mehr oder weniger locale und temporale Farben und ein wenigstens einigermassen concretes Zugesehntensein auf die damaligen Verhältnisse anzunehmen sei. Selbstverständlich ist damit die generelle Brauchbarkeit solcher Ausführungen für alle, so oder anders irgendwie analoge Zeiten nicht im Geringsten angetastet, sofern ja das charaktervoll markirte Specielle schliesslich am wirkungsvollsten auch das Allgemeine für die Anwendung in sich birgt. Es dürfte daher ein ziemlich bedenkliches Mass von Voreingenommenheit dazu gehören, wenn man die Aufsuchung solcher plastisch-lebensvollen zeitlichen und örtlichen Spuren oder concreter Beziehungen und Zusammenhänge als eine Antastung des allgemeinen überzeitlichen Wahrheitsgehalts der betreffenden Schriften ansieht und z. B. das Bemühen eines F. Chr. Baur, der so ehrlich als irgend Jemand Wahrheit und Klarheit suchte, nur so leichten Herzens mit den Worten zu verurtheilen wagt: „Dies ist das unehrenhafte Verfahren der Kritik“ (Meyer a. a. O. S. 303).

Was nun zur Sache zuerst Ziel und Zweck oder Tendenz des Briefs an die Epheser betrifft, so scheint mir dieselbe doch eigentlich ziemlich unverkennbar zu sein. Wenn ich es kurz so ausdrücken darf, trägt er durch und durch einen superlativen Ueberbietungscharakter an sich. Schon Chrysostomus hat das ganz fein herausgefühlt, wenn er sagt: Ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερ-



όγων. In der That lässt sich selbst philologisch zeigen, wie das ὑπέρ oder sein Sinn ganz auffallend häufig wiederkehrt. Ich erwähne 1, 19: ὑπερβάλλον μέγεθος, 2, 7: ὑπερβάλλοντα πλοῦτον, 3, 19: ὑπερβάλλουσιν τῆς γνώσεως ἀγάπην, 1, 21. 4, 10: ὑπεράνω, 1, 22: κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα, 3, 20: δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ (ähnlich 1, 8: ἐπερίσσευσεν). In freierer Weise nenne ich 3, 10: πολυποίκιλος σοφία, und dann neben seinem sonstigen Sinn und Zweck auch das πλήρωμα und πληροῦν (ἀνακεφαλαιοῦν) 1, 10. 23. 3, 19. 4, 13.

Es fragt sich nun weiter, was der Brief eigentlich überbieten oder welcherlei Versuche und Bestrebungen er neben dem unvergleichlich viel trefflicheren Gehalt der christlichen Anschauung nicht nur als überflüssig, sondern geradezu als werthlos und als bedenklichstes Zerrbild hinstellen will. Offenbar sind es gewisse speculirende Regungen oder ein Anfang von christlichem Philosophiren in der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde zu Ephesus und in der vorderasiatischen Umgebung, was dem Briefschreiber als bedrohliches Unkraut unter dem Weizen Sorge macht. Denn nicht blos hingen derartige Sachen besonders als Erstlingsversuche nach rückwärts naturgemäss mit entsprechenden heidnischen Denkweisen formell und genetisch mehr oder weniger zusammen, sondern es drohte ebendamt auch inhaltlich die fatalste Trübung des Genuinchristlichen durch Fremdartigpaganisches, oder sogar eine Ueberwucherung des Ersteren als eines noch schwachen Pflänzchens durch das Letztere als durch das schon längst Eingewurzelte.

Dafür nun, dass wirklich etwas von dieser Art das concrete Absehen des Epheserbriefs bei seinen Warnungen und seinem Ueberbietungsbestreben bilde, spricht deutlich genug die gehäufte Hervorhebung des Erkenntnissmoments der σοφία oder ἐπίγνωσις u. dgl. Man sehe 1, 8: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει. 1, 17. 18: πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν. 3, 3. 4. 8. 9. 10. 18. 19: κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον . . . νοῆσαι τὴν

σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ . . . εὐαγγελίσασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ καὶ φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων . . . ἵνα γνωρισθῇ νῦν . . . ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι, τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γινῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ. 4, 13. 15: ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ ρίου τοῦ Θεοῦ . . . ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ. Auch 5, 13. 14 mit der Correlation von Licht und Offenbarung (resp. sittlicher Reinheit) gehört noch hierher, während wir die entsprechende Polemik gegen die nichtchristliche Afterweisheit 4, 15 und 5, 4. 6 nachher besonders zu besprechen haben werden.

Mit der zuletzt erwähnten Stelle 5, 13. 14 haben wir bereits ein weiteres Moment berührt, das unerlässlich zur concreten Zweckbestimmung des Briefs gehört. Absichtlich hatten wir dasselbe gleich zu Eingang unserer Epheserbriefuntersuchung anticipt; denn aus der schnöden Atmosphäre der Naassener mochten wir zu einer neutestamentlichen Schrift nur mit der augenblicklichen Erklärung übergehen, dass wir an der letzteren unter Anderem eben die gewiss hochnöthige schärfste Polemik gegen solchen gnostisirenden Schmutz vor uns haben. Und zwar meine ich diesen Schmutz jetzt als Praxis der greulichsten geschlechtlichen Ausartungen. Denn es versteht sich ja wohl von selbst, dass Leute, die sich in den oben skizzirten theoretischen Phantasien ergen, *recta via* auch in die entsprechende Praxis hineingerathen. Daher es wohl nicht parteiische Voreingenommenheit ist, wenn die kirchlichen Schriftsteller uns derlei Sachen von den Gnostikern berichten, so gewiss diess nicht auf alle ohne Ausnahme zutrifft.

Nun sind zwar natürlich, wie ich schon sagte, diese Naassener Hippolyts und namentlich ihre Schriften, aus denen er schöpfte, später als der Epheserbrief, wie sich klar aus dessen wiederholter dortiger Benützung ergibt. Also kann die betreffende Polemik des Briefs nur gegen frühere Analoga derselben gerichtet sein. Aber dass solche

reichlich vorhanden waren, haben wir allen Grund anzunehmen. Und gerade Ephesus (sammt Umgebung), der alte Markt hellenischer und vorderasiatischer Religionen, der berühmte Sitz der grossen, aber nichts weniger als jungfräulich gedachten vielbrüstigen „Diana der Epheser“ mag ein besonders günstiger Boden gewesen sein, auf welchem der synkretistisch paganisirende Naturalismus der theologischen Theorie in einen ebensolchen der die Geschlechtsnatur der Gottheit nachahmenden menschlichen Praxis umschlug. Insbesondere erinnere ich noch einmal an das alte theoretisch-praktische Mittel- und Bindeglied von Heidenthum und christlich-gefärbter Gnostik, an die antiken Mysterien, wie sie jedenfalls in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten aufs Tollste mit Orientalischem vermischt und namentlich vollends hiedurch in greulicher Weise vergeilt und entartet waren.

An ihnen haben wir also jedenfalls eine weitverbreitete Erscheinung, die schon den ersten christlichen Schriftstellern auf dem Boden des Heidenthums und Heidenchristenthums vorlag. Und dabei waren sie wohl die einzige noch nennenswerth übrig gebliebene Religions- und Cultusform des hellenisch-römischen und vorderasiatischen (auch ägyptischen) Paganismus. Darum ist es apriori klar, dass das junge Christenthum in seinem Kampf gegen das Heidnische mit ihnen mehr als mit allem Andern zu ringen hatte. Und in der That fehlt es meines Erachtens im Neuen Testament mit Nichten an einer Fülle solcher ganz unmissverständlichen Anzeichen, falls man sie nur sehen will und sich nicht künstlich auf jene oben berührte abstractallgemeine und damit nicht wahrhaft lebensgetreue Exegese capricirt.

Ich muss es speciell für diesen Punkt der Mysterien als einen entschiedenen Missgriff ansehen, wenn man sich, wie mir wenigstens aus Meyer's so weithin gebrauchtem Commentar scheinen will, neuerdings gar vielfach gegen die einst schon von Grotius behauptete starke Beziehung der neutestamentlichen Schriften direct auf die heidnischen

Mysterien nur so vornehm ablehnend verhält und all das für eine willkürliche und reine Einlegung erklären will (Meyer a. a. O. 253). Gerade umgekehrt dürfte, wie schon berührt, in diesem Gedanken ein feiner und ganz unentbehrlicher Schlüssel liegen, um den nächsten Sinn und die unmittelbare Veranlassung der meisten, auf das Geschlechtliche sich beziehenden Stellen der neutestamentlichen Briefe zu finden. Ohne das muthen dieselben in ihrer bekannten Häufung und Drastik uns, auf dem heutigen oder allgemein menschlichen Standpunkt doch eigentlich vielfach wie nicht vollständig motivirt, ja ich sage es offen, wie unfein an. Namentlich will mir die selten fehlende christlich-mystische Bekämpfung der heidnischen Ausschweifungen durch die Idee des wahren Lebensfürsten und Todesüberwinders Christus wie gezwungen und gefühlverletzend erscheinen, wenn ich nicht die überbietend parallelisirende Beziehung auf den Hades-Dionysos oder eine analoge Doppelgestalt der Mysterien mit hereinnehme. Ich hoffe, im Anhang meines Buchs das Gesagte namentlich für verschiedene Abschnitte der beiden Corintherbriefe überzeugend darzuthun, und glaube, dass das Verständniss und die Würdigung der betreffenden längeren Stellen dadurch nur an charakteristischer Feinheit gewinnt. Hier möchte ich nur noch in Kürze beifügen, dass vielleicht auch die Anspielungen in einigen Sendschreiben der Apokalypse in dasselbe Licht gerückt werden könnten. Wenn es z. B. im Schreiben an die Gemeinde von Thyatira 2, 24 heisst: „οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάρβαρα τοῦ Σατανᾶ (ὡς λέγουσι, scl. die dortigen hurerischen Irrlehrer), so könnte der Satan, ganz wie Buch d. W. cap. 1 der Hades und 2. Cor. 6, 15 der Belial, eben die Mysteriengottheit meinen, deren Tiefen (d. h. hier die unerschöpfliche, aus dem scheinbaren Tod stets neues Leben schaffende Zeugungskraft) man durch praktisch nachahmende Versenkung in die πορνεία v. 20 zu erkennen suchte. Der Ausdruck mit dem Beisatz „ὡς λέγουσι“ klingt fast wie eine oft wiederholte beliebte Formel, bei der ich nebenher auch an Philos. 139, Z. 4 erinnern möchte, wo von den Naassenern

berichtet wird: „*φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν*“, während es bei Heraklit einmal esoterisch heisst: *κρύπτειν τὰ βάθη ἀπιστίη ἀγαθή*. Ob am Ende hier bei den Naassenern und in Apok. 2, 24 zugleich ein Wortspiel mit der sexuellen Bedeutung von *γινώσκειν* vorliegt? Uebrigens soll natürlich nach dem oben Bemerkten durch diese Beiziehung der Naassener nichts über die Abfassungszeit der Apokalypse gesagt oder dieselbe ins zweite Jahrhundert nach Chr. heruntergerückt sein, da jene Geschichten wie gesagt sehr alt gewesen sein können. Was die Zusammenstellung von *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα* 2, 20 und ebenso mit Bezug auf die „Bileamiten“ und „Nikolaiten“ 2, 14 (6) betrifft, so will mir die Anlehnung an Num. 31, 16. 25, 1 doch nicht ganz genügen (so wenig wie in acta 15, 29). Immerhin kann man ja sagen, dass die Götzenopfermahle leicht auch vollends in geschlechtliche Orgien ausliefen. Aber schlagender würde diese Zusammenstellung trotzdem, wenn wir an den Genuss von Götzenthierfleisch bei solchen Gelegenheiten denken, welche zugleich in enger Verbindung mit sexuellen Orgien standen. Und das sind die berüchtigten orgiastischen Aufzüge zu Ehren des Dionysos, bei welchen (in der psychologisch bekannten Verflechtung von Wollust und Grausamkeit) „das Verzehren lebendig zerfleischter Thiere, das sogenannte Rohessen (*ὠμοφαγία*) zu den wesentlichsten Bestandtheilen gehörte, weshalb die älteren christlichen Schriftsteller nie versäumen, bei der Schilderung des Dionysoscults diesen Theil der wilden Raserei mit einem besondern Ausdruck des Abscheus zu begleiten“ (Bernays pseudoher. Briefe S. 72 f.). So heisst es schon im 7. pseudoheraklitischen Brief (vom Verfasser des Buchs d. W. geschrieben) a. a. O. S. 68, Z. 85: *τὰ ζῶντα κατεσθίετε*, und in der Zeile vorher: *τὰς ἀλλοτρίας γυναῖκας ἰδίας νομίζετε* (wie auch Z. 35—41 eben die greuliche Unzucht bei den mystischen Festen gegeisselt ist). Auch die Stelle der Philos. S. 168, Z. 14 möchte ich beiziehen, obwohl ich ihr schmutziges Allegorisiren nicht ganz verstehe, wenn die Naassener sagen: „οἱ νεκρὰ ἐφάγετε καὶ ζῶντα ἐποίησατε, τί, ἂν



ζῶντα φάγητε, ποιήσετε;“ dass aber auch hier in Verbindung mit dem ζῶντα φάγητε eine schwere Obscönität um den Weg ist, ersieht man aus der gleichfolgenden Beziehung des Matthäusworts von den Schweinen und Perlen auf den (naturgemässen) Geschlechtsverkehr. Und so könnte es immerhin sein, dass namentlich die Stellen der Apok. auf solche alten orgiastischen Greuel gingen, zumal wenigstens bei Thyatira ein Weib („Jezabel“) als die angebliche Prophetin und Verführerin der Christen genannt ist, was an die Mänaden des Dionysoscults (mit ihrer Feld und Wald durchstreifenden *πλάνη*) und überhaupt an die Rolle der Weiber bei derartigen Feiern erinnern könnte. Dagegen würden natürlich die Ausführungen des 1. Corintherbriefs über das Essen von Götzenopferfleisch nicht hierher gehören und damit zugleich die paulinische Ignorirung der freilich stark umstrittenen Apostelconcilsbeschlüsse sich eventuell erklären lassen, da es sich alsdann beiderseits um etwas Verschiedenes handelte. Indessen gebe ich allerdings auch zur Apok. (und Acta 15 trotz des dort zuerst gebrauchten Worts *ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων*) zu, dass der Ausdruck *εἰδωλόθυτον* weit minder gut zu meiner Conjectur passt, als der sonstige Zusammenhang. Daher ich das lieber wieder auf sich beruhen lassen will, zumal unsere Digression über die Mysterien den Faden ohnehin lange genug unterbrochen hat. Wir werden sie jedoch in Bälde auch für unseren speciellen Zweck brauchen können, wenn es gilt, den Gedanken und Sätzen von Ephes. 5 die richtige concrete Deutung zu geben.

Was wir für diesen Brief im Ganzen bis jetzt gewonnen zu haben glauben, recapituliren wir dahin: Seine Polemik ist gegen eine speculirende Afterweisheit gerichtet, die sich in zweiter Linie mit allerlei paganischen Unsittlichkeiten verbindet. Ihre Vertreter sind hiernach wohl Gnostiker und zwar im ersten, noch versuchsartigen Stadium dieser Phantasien, wo sie namentlich auf kleinasiatischem Boden eben auch aus der paganischen Wurzel der Mysterien herauszutreiben begannen und daher noch in besonders enger Verknüpfung mit denselben standen. Einer

derartigen theoretisch-praktischen Geheimweisheit gegenüber will der christliche Verfasser zeigen, dass vielmehr das Christenthum das allein wahre Geheimniss sei, welches zugleich in keiner Hinsicht das Licht zu scheuen brauche, sondern mit ihm identisch sei (5, 13. 14). In diesem Sinne einer überbietenden Parallelisirung mit jeder Aftermystik ist das *μυστήριον* zu verstehen, das unser Brief in stärkster Häufung (1, 9. 3, 3. 4. 9. 5, 32. 6, 19) öfter als irgend ein anderer Brief zur Bezeichnung der christlichen Offenbarung braucht.

Nun möchte ich aber fürs Dritte meiner Aufsuchung concreter und localtemporaler Beziehungen im Epheserbrief noch eine letzte Zuspitzung geben, welche die bisher genannten heidnischen Mysterien und die Gnostiker synthetisch in sich vereinigt und, durch alles Bisherige doch wohl nicht zu schwach fundamentirt, erst eigentlich wieder genau in unser Thema einmündet. Der Leser, der mir bis hierher gefolgt ist, kann es meines Erachtens nicht mehr wie der Unvorbereitete für eine oberflächliche und völlig spielende Ideenassociation halten, wenn ich den, in andern biblischen und gnostischen Schriften mit mehr oder weniger Sicherheit nachgewiesenen ephesischen Nationalphilosophen Heraklit eben auch im neutestamentlichen Brief an die Epheser wenigstens gestreift und angedeutet glaube. Denn der überbietende Bekämpfer einer mystisirenden ephesischen Gnosis sammt praktischen Consequenzen konnte ja dabei kaum umhin, zugleich den ihm irgendwie bekannten, noch immer hochberühmten directen oder indirecten Stammvater (resp. Pathen) einer solchen zu bestreiten und als ein bedenklich rivalisirendes Zerrbild des Christenthums (was er in gewisser Weise auch wirklich war) den ephesisch-kleinasiatischen Lesern aus dem Herzen zu reissen.

Ehe ich an den Nachweis desjenigen Einzelnen gehe, was mir entschieden wie eine Anspielung auf Heraklit als Religions- und Mysterienphilosophen zu klingen scheint, bemerke ich voraus, dass ich auf die bekannte Streitfrage über das Verhältniss des Epheserbriefs zu demjenigen an die Colosser nicht eingehen kann. Ich habe es in meinem

Zusammenhang insofern auch nicht nöthig, als ich bei identischen Zügen beider Briefe, die mir zugleich heraklitisirend vorkommen, meine Hypothese ganz einfach und unter Mitverwerthung aller bisherigen Vorbereitungen auch auf den Colosserbrief und dessen ganz analoge Situation ausdehne. Ausser dem Colosserbrief ist bekanntlich Römer 12—16 die stärkste und unverkennbar irgendwie genetisch verbundene Parallele zum Brief an die Epheser. Auch hierüber habe ich nichts weiter zu sagen, obwohl mir offengestanden dieser ganze Schlusstheil des Römerbriefs bei völlig unbefangenen Lesen den Eindruck macht, dass der Epheserbrief am Ende geradesogut oder geradesowenig originalpaulinisch sei, als er. Rein für sich selbst betrachtet und ohne sehr triftige anderweitige Gründe würden mir diese beiden Schriftstücke so ziemlich auf Einer Linie zu stehen scheinen. Aber auch noch zu anderen neutestamentlichen, insonderheit paulinischen Schriften zeigt unser Epheserbrief bekanntlich Parallelen von einer Stärke, die auf Abhängigkeit seinerseits (bei Identität oder Nichtidentität des Verfassers) schliessen lassen. Ich werde im Folgenden, namentlich zunächst, mehrfach auch solche Stellen zu meinem Zweck beiziehen und glaube hiezu ein gutes logisches Recht zu haben. Denn wenn auch der Epheserbrief direct aus Paulus (oder sonstigen biblischen Quellen) schöpft oder herausschreibt, so ist doch die Art, wie er seine An- und Entlehnungen auswählt, in dem Fall noch immer für mich bedeutsam, wenn sich die betreffenden Gedankenwendungen zugleich als unverkennbare, wenn auch von Paulus in seinem Zusammenhang gar nicht beabsichtigte Heraklitismen erweisen. Denn ich will ja nicht ein Schöpfen des Epheserbriefs aus Heraklit, sondern nur ein entschiedenes, auch ohne Originalstudium mögliches Anspielen auf ihn bei primärer Stellungnahme auf biblischem Boden darthun. Kürzer gesagt würde wenigstens eine auffallende Häufung von sachlichen Heraklitismen im Epheserbrief trotz ihrer Herkunft zunächst von Paulus (und Anderen) auf ein gewisses absichtliches, d. h. anspielend überbietendes Heraklitisiren des Epheserbriefs

schliessen lassen; letzteres wäre die ratio sufficiens seiner Auswahl gerade solcher paulinischer Gedanken und Wendungen, insbesondere wenn sich damit noch ein paar wirklich prägnante und ihrerseits nicht anderweitig motivirte Beziehungen auf Heraklit verbinden lassen. Denn das ist ja natürlich, dass bei einer derartigen Untersuchung die verschiedenen Argumente entfernt nicht das gleiche Gewicht haben, aber dafür sich in ihrem Zusammensein auf verhältnissmässig knappem Raum (besonders Eph. 4 und 5) gegenseitig verstärken.

Nach diesen Vorbemerkungen und logiskritischen Reservationen könnte möglicher Weise, neben selbstverständlichen anderen Beziehungen, schon die etwas gepresste und langhingeogene Art (ein wesentliches Indicium bei künstlichen Anspielungen!) bemerkenswerth sein, wie parallel mit Col. 1, 20 nun Eph. 2, 11—22 (4, 3) der Gegensatz von εἰρήνη (ἐν, σὶν . . ἐγγίς) und ἔχθρα (χωρίς, ἀπό . . . μακράν, ξένοι, δύο) durchgenommen wird, um vielleicht religionsgeschichtlich und geschichtsphilosophisch den dialektischen Hauptgegensatz Heraklits πόλεμος — εἰρήνη (resp. ἁρμονίη) beim Umbau ins Eigenchristliche zu streifen. — Im 4. Cap. häuft sich ferner v. 7. 13. 16, und zwar wiederum nicht immer ganz ungezwungen und wie von selbst fliessend, der bekannte heraklitische Grundterminus und hochwichtige Begriff des μέτρον, der die ganze Weltanschauung des ephesischen Philosophen beherrscht, wie es der christliche Schreiber auf seine Anschauung von der christlichen General- und Specialentwicklung überträgt. Da Römer 12, 3 und ganz besonders gehäuft 2. Cor. 10, 13 denselben Begriff enthalten und die Römerstelle jedenfalls für die erstmalige Anwendung des μέτρον in Eph. 4, 7 massgebend ist, so hätten wir hier einen solchen Fall von Paulinismus, der zugleich Heraklitismus ist und namentlich Eph. 4, 13 in der etwas pleonastisch schwerfälligen Formel „μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ“ wie tendenziös fortgeführt erscheint. — Ganz ähnlich erkläre ich mir 4, 8—10, wo zwar in directem (jedoch anerkanntermassen sehr freiem) Anschluss an eine

Psalmstelle und zugleich an Römer 10, 6 f., dann aber doch eben wieder in viel weiterer und hier (contra Römer 10, 6) in dieser Ausdehnung kaum recht motivirter Weise das ἀναβαίνειν — καταβαίνειν urgirt wird. Neben aller theologischen Selbstverständlichkeit dieser Kategorien ist es doch wieder beachtenswerth, dass dieselben bei Heraklit als dessen ὁδὸς ἄνω κάτω geradezu stereotyp und von ihm her im ganzen profanen Alterthum sprichwörtlich sind. Dabei mache ich auf die zugestandener Massen absonderlichen Steigerungen κατώτερα v. 9 und ὑπεράνω v. 10 (nur noch einmal 1, 21 und Hebr. 9, 5; öfters bei den Gnostikern) aufmerksam. Meyer (a. a. O. 199) meint: „Das ganze Pathos der Stelle mit ihrem Gegensatz von äusserster Tiefe und Höhe brachte die gewählte Bezeichnung von selbst mit sich.“ Das scheint mir aber doch zu unbestimmt und eigentlich tautologisch, abgesehen auch davon, dass allein durch den einfachen Gedanken des v. 7 (von dem verschiedenen Mass der christlichen Geistesgaben) ein solches Pathos kaum motivirt sein dürfte. Meines Erachtens macht sich die Erklärung doch präziser und weit feiner, wenn wir annehmen, dieser specielle Fall des generellen Ueberbietungscharakters unseres Briefs spiele direct auf die obige Hauptlehre des heidnischen Mystikers überbietend an und wolle mit diesen Ausdrücken etwa sagen: „Auch wir Christen haben jenes berühmte ἄνω — κάτω, aber wir haben es, wie alles Andere, in gesteigerter und allein wahrer Form, brauchen uns also von jener ärmlichen στοιχεῖα-Weisheit (zugleich im eigentlichen und uneigentlichen Sinn genommen, wie es wohl öfters im Neuen Testament vorkommt), von jenen Vorstufen und höchstens Ahnungen aus der vorchristlichen Naturphilosophie nicht länger imponiren zu lassen.“ — Selbstverständlich Jedem naheliegend und zugleich so genuin paulinisch als möglich sind die Begriffe und Termini νοῦς und φῶς mit ihren Gegentheilen. Und dennoch verdienen sie in diesem Zusammenhang und in der Gesellschaft von sonstigen Heraklitismen immerhin noch einige Erwähnung. Die „ματαιότης τοῦ νοῦς αὐτῶν“ (vgl. bes. Römer 1, 21) in 4, 17, sodann



4, 18 die Worte „ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οἶσαν ἐν αἰτοῖς“, ebenso 5, 8: „ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ“ und 1, 18: „πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας“ sind natürlich in ethischreligiösem Zusammenhang überall applicirbar und am Platz; aber für ephesische, philosophischheraklitisch angeregte Leser klang fast nothwendig eine (ebendesshalb wohl auch beabsichtigte) Anspielung zugleich auf ihren Nationalphilosophen heraus, der als erster in der griechischen Philosophie (trotz der nur halbgerechten Bevorzugung des Anaxagoras bei Aristoteles) den νοῦς der Welt aufs nachdrücklichste betont und den Anschluss daran (das ξυνὸν = ξὺν νόῳ ὄν) als theoretisch-praktische Generalpflicht verlangt hatte. Ferner hatte derselbe nicht nur in seiner Natur- und Religionsphilosophie eben mit den Grundbegriffen φῶς (resp. πῦρ, ἡμέρη, Αἰόνυσος) und σκότος (εὐφρόνη, Αἰδής) eindringlich operirt, sondern auch aus dem formellen Grund seiner dunklen Darstellung schon lange den sprüchwörtlichen Namen des σκοτεινός erhalten. Bezeichnend ist, dass mit derselben naheliegenden Zweideutigkeit von σκότος und σκοτεινός später wieder Hippolyt im 9. Buch der Philos. S. 427 über Noet und die „νοητοὶ αὐτοῦ διάδοχοι . . . νομίζοντες Χριστοῦ εἶναι μαθητάς, οὐκ ὄντας, ἀλλὰ τοῦ Σκοτεινοῦ“ spottet. Aehnlich scheint mir der Epheserbrief sagen zu wollen, dass es ja handgreifliche Thorheit sei, wenn viele Epheser noch immer meinen, die Lehre vom Licht und Leben (im Gegensatz zur ζωὴ Θεοῦ v. 18) bei dem alten Heiden holen zu sollen, als ob aus Finsterniss je Licht stammen könnte. — Nur der Gesellschaft halber erwähne ich aus 4, 16 das seltene (blos noch einmal 2, 21 sich findende) Wort συναρμολογούμενον, das wenigstens vielleicht eine rivalisirende Anspielung auf des Philosophen Generalbegriff der ἁρμονίῃ als des λόγος (rationalen Verhältnisses) der Welt enthält.

Mit weit besserem Muth wende ich mich dagegen zum Vers 14 des 4. Capitels, der mir allerdings vollständig und sicher zu heraklitisiren scheint (während Meyer S. 29 wieder meint, ihn lediglich „aus der allgemeinen Erfahrung

des Apostels“ erklären zu können). Weniger beweisend, weil schliesslich allgemein menschlich (vgl. Jac. 1, 6) wäre zwar noch das hier für die „windige Menschenlehre“ gebrauchte Bild der unsteten Woge und des hin- und herwehenden Windes. Doch sind jedenfalls daneben diese Vergleiche und ganz besonders der erste sprüchwörtliche Heraklitica oder Specifica dieser Schule, welche namentlich in ihrer späteren, halb enthusiastischen, halb sophistischen Ausartung in Kleinasien geradezu den Spottnamen *οἱ ῥέοντες* für ihr windig unstetes Gebahren und Ueberreiben der originalheraklitischen Flusslehre sich zuzog (vgl. schon Plato). Ganz besonders schlagend dürfte nun aber fürs Andere das gleich nachfolgende *κυβεία ἀνθρώπων* sein. Natürlich wäre auch die ins Allgemeine abgeblasste Erklärung mit „Trügerei oder Trugspiel der Menschen“ philologisch und logisch nicht anzufechten. Aber wie viel schlagender und motivirter wird Alles, wenn wir den unleugbar sonderbaren und gezwungen erscheinenden Ausfall eben auf einen solchen Vertreter der *διδασκαλία ἀνθρώπων* beziehen, der ihn allerdings in ungewöhnlichem Masse provocirt. Heraklits ganze Lehre trägt nicht nur in ihrer späteren Entartung bei Kratylus u. A. den durchgängigen Typus des „ἄνω κάτω πεττεύειν“, sondern das *πεττεύειν* (eigentlich Brettspiel, aber in ältestem Missverständniss Heraklits bis auf den heutigen Tag meist mit Würfelspiel identificirt) findet sich sogar in einem wundersam mystischen, am Schluss fast christologisch klingenden Hauptfragment des Ephesiers: „αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεττεύων διαφερόμενος, παιδὸς ἢ βασιληΐης“ (vgl. das *περιφερόμενος* Eph. 4, 14). Dazu erwähne ich, dass z. B. Philo in anerkannter Anspielung auf diess (auch von ihm wie üblich missverstandene) heraklitische Wort sagt: *Τύχης οὐδὲν ἀσταθμητότερον, ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπινα πεττεούσης*. Ebenso lässt später Lucian den Heraklit sagen: *ἀλλὰ κως ἐς κυκεῶνα πάντα συνιέονται, καὶ ἔστι τωτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω περιχωρόντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδίῳ* ... worauf er mit dem

oben citirten Fragment von dem *παῖς παίζων πεισσεύων διαφερόμενος* fortfährt. — Nur kurz sei berührt, dass in unsrem Vers 14 auch noch das *μεθοδεία* (im Neuen Testament nur noch Eph. 6, 11) möglicher Weise ein Hieb auf denselben Philosophen des beständigen *ὁδὸς ἄνω κάτω* sein kann. Aehnlich will das Buch d. Weisheit 6, 22. 23 mit seinen ungewöhnlichen Worten *συνοδεῖν* und namentlich *παροδεῖν τὴν ἀλήθειαν* wahrscheinlich das an der Nase Herumgeführtwerden der Leser (Ephes. 4, 14: *μεθοδεία πλάνης*) durch des neidisch dunklen Ephesiers fortwährendes Weg-Gerede persifliren.

Zum ganzen Vers 14 bemerke ich, dass offenbar nur diese meine Rückbeziehung der Warnung vor Menschenlehre auf eine alte, tiefeingewurzelte Irrlehre logisch und philologisch mit dem *μηκέτι* stimmt, das den Vers beginnt. Dagegen verstehe ich nicht, wie z. B. Meyer S. 211. 29 in der ersten Zeit des Christenthums (ja nach ihm sogar bestimmt unter Paulus) an den „noch nicht aufgehört habenden Einfluss von Irrlehrern in der Christenheit überhaupt“, also doch wohl an christliche Irrlehrer denken kann, die im Anfang noch wirken, oder wie er höchstens „den Gedanken an die mögliche Annäherung jener gnostischen Gefahr im Hintergrund“ zuzugeben bereit ist. Gegen jede solche ausweichende Deutung scheint mir denn doch das klare (auch 4, 17 völlig analog wiederholte) *μηκέτι* zu sprechen.

Mit 4, 19 folgt nun meines Erachtens die bedeutsame Wendung zu den praktischen Greueln der antiken Mysterien (und ihrer gnostisirenden Nachfolger). Ohne Zweifel wäre das aus unserer Stelle allein noch nicht hinreichend ersichtlich; vielmehr könnte sie sich für sich allein genommen ganz wohl nur auf allgemein menschliche oder wenigstens heidnische Unsittlichkeiten überhaupt beziehen. Indessen sprechen doch die mehr oder weniger genauen Parallelausführungen für diese Deutung schon von 4, 19 ff., ehe dieselbe bei 5, 1—14 unerlässlich ist. Als solche Parallelabschnitte nenne ich zuerst Römer 1, 23 ff., das als sichtliche Nachbildung von Buch d. W. 14, 22—31 jedenfalls

unter Anderem auch die Mysterienunsittlichkeiten vor Augen hat. Denn in der Weisheitstelle ist diese Beziehung namentlich durch deren Vers 23 direct ausgesprochen. Nun ist in ihr weiterhin das Interessanteste jene (zu Eingang unseres Aufsatzes erwähnte) Polemik gegen die philosophisch-mystische Entschuldigung solcher Sachen, dass man nämlich zu dem „πόλεμος“ dieser Greuel auch noch „εἰρήνη“ sage v. 22 (vgl. 1, 16). Schon dieser handgreiflich gezwungene Ausdruck verbunden mit einer Reihe anderer Indicien machen es mir (wie ich a. a. O. S. 315 ff. zeige) unzweifelhaft, dass der Hieb auf niemand Anders als auf den Mysterienphilosophen Heraklit (und dessen entschuldigendes Wort Fragm. 127) geht, der doch in andern Fragen, z. B. hinsichtlich des Polytheismus so rühmlich vernünftig gewesen, hier aber sich einer sträflichen Condescendenz zu den Lastern seines Volks schuldig gemacht habe und glaube, mit dem leichtfertigen Quidproquo „ὡπτοῖς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος“ Fragm. 127 (contra Weisheit 1, 13 ff.) alle jene Schamlosigkeiten zudecken zu können. Eben diesen Ausfall mit dem heraklitischen Stichwort πόλεμος — εἰρήνη, mit welchem die Weisheit ihre Polemik namentlich gegen die Mysteriengreuel beginnt, nimmt nun auch Paulus in einfacherer und unverkünstelter Sprache auf, um seine Strafrede damit zu schliessen. Denn es ist ja in dieser Beleuchtung doch wohl sehr wahrscheinlich, dass das (sonst nicht so ganz glatt motivirte) „ἀλλὰ καὶ συνειδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι“ Röm. 1, 32 genau dasselbe besagen will, wie das πόλεμος — εἰρήνη Weisheit 14, 22. Ob Paulus dabei die heraklitische Adresse seines Originals gekannt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Doch klingt mir allerdings der ganze Vers 32 so, als ob er wirklich genauer, als nur die Weisheitstelle an die Hand giebt, mit dem Stand des heraklitischen Verklagens und Entschuldigens jener ἀναιδέστατα bekannt gewesen wäre. Man nehme den Eingang des Verses: „οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν“, und vergleiche hiezu das eben gegen die Mythologen gerichtete Fragm. 118: „καὶ μέντοι καὶ

δίκη καταλήψεται ψευδέων μάρτυρας καὶ τέκτονας“, und weiterhin die Angabe bei Clemens (zu Fragm. 124): ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρός . . . Ἑλλήνων οὔσιντας μένει τελευτήσαντας, ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται (wohl missverständenes Fragment 122). Τίσι δὲ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις μύσταις· τοῖτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τοῖτοις μαντεύεται τὸ πῦρ. Τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μνοῦνται (das Gesperrte sind anerkannte heraklitische Originalien Fragm. 124, 125). Wenn nun auch diese Angaben des Clemens der christlichen Zuspitzung und Umformung nicht unverdächtig sind, bleibt doch so viel sicher, dass Heraklit irgendwo in seinem Werk dem frevelhaften Missbrauch der an sich tiefsinnigen Mysterien mit der künftigen Vergeltung durch den im abusus mitbeleidigten Hades gedroht hat. Und das würde sich dann zusammengenommen mit seiner spekulativen Entschuldigung in Fragm. 127 wirklich ganz genau mit dem Gedankengang (und theilweise auch Wortlaut) von Römer 1, 32 decken. Denn eine nähere Bekanntschaft des Apostels mit dem ephesischen Nationalphilosophen ist bei seinem mehrjährigen Aufenthalt in Ephesus und seinen bekannten Anfechtungen durch die Anhänger des dortigen Artemistempels apriori sehr wahrscheinlich. Im Uebrigen entschuldige man mir diesen abermaligen kleinen Exkurs, der durch die klassische Bedeutung des Römerbriefs am Ende schon gerechtfertigt ist!

Kehre ich zu unserem Zusammenhang zurück, so ist weiterhin ganz handgreiflich und zweifellos, dass Ephes. 4, 19 (und Umgebung) die Römerbriefstelle 1, 21 ff. berücksichtigt. Der Nachweis durch eine fortlaufende Vergleichung der beiderseitigen Begriffe und Termini ist so schlagend und einfach, dass ich ihn mir ersparen kann. Dagegen möchte ich mir zu Eph. 4, 19 den Vorschlag einer philologischen Korrektur des Textes erlauben, zu welcher mich jene Vergleichung mit Röm. 1, 21 ff. geführt hat. Anerkannt seltsam klingt das ἀπηλγικότες Ephes. 4, 19, dessen handschriftliche Sicherheit ohnedem durch



die Variante ἀπηλλικότες in anderen Codices verdächtigt ist. Da nun in der engstverbundenen Parallelstelle Röm. 1, 21 ff. dreimal und dem Sinne nach sogar viermal ἔλλαξαν (μετήλλαξαν) vorkommt, so liesse sich am Ende mit sehr leichter graphischer Aenderung für die Epheserstelle etwa ἐπηλλαχότας (ἐαντοίς) oder etwas Analoges herstellen, welches dann gleichfalls das heidnische Specificum der wider-natürlichen Geschlechtervertauschung bezeichnete; denn ἐπαλλάσσειν eignet sich sprachlich hiezu ganz gut, und die alsbaldige Nennung von ἀκαρθασία πάση (Abscheulichkeit von jeder, also besonders auch von absonderlicher Art) würde gleichfalls dazu passen.

Weitere Beziehungen zu, resp. Auseinandersetzungen mit den Mysterien finde ich in 1. Cor. 6, 9—20 (und ähnlich Coloss. 3, 1—7), noch deutlicher 2. Cor. 6, 14—7, 1 (ob nun ein ächt paulinischer Abschnitt, oder nicht), verglichen mit Buch der Weisheit 1, 11—16 und 14, 22 ff. (s. mein Buch S. 311 und 312<sup>1</sup>). Und daran schliesst sich endlich als unverkennbare Parallele nicht blos, sondern wohl als Nachahmung unser Abschnitt Ephes. 5, 7—14 (resp. 1—14).

Das Kapitel beginnt gleich mit der Ermahnung: γίνεσθε οἷν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ. Dies ist ohne allen Zweifel nach rückwärts völlig durch den engsten Zusammenhang mit 4, 32 motivirt. Wie steht es aber mit der Gedankenfolge nach vorwärts, d. h. hinüber auf das direkt anschliessende „πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαρθασία“ u. s. w. v. 3? Wenn Meyer kurzweg sagt, dass „das δὲ zu einem andern Stück der Ermahnung überführe“, so heisst das den sprachlich angedeuteten, antithetisch engen Zusammenhang leugnen statt erklären. Das Letztere wird dagegen völlig befriedigend durch unsere Beziehung des ganzen Abschnitts auf die Mysterien geleistet. Bei ihnen ist wenigstens in ihrer vergeiltten Form die gräuliche Unzucht eine unwillkürlich-willkürliche Nachahmung der unerschöpflichen Zeugungskraft der Natur. Ihre Anhänger glauben, wie wir schon früher hervorhoben, ähnlich wie im vorderasiatischen Astarte-, Kybele- und sonstigen Kult ihrem Gotte durch

Nachahmung (alternierend mit ebenso geil gesinnter Selbstverstümmelung) gar auch noch einen Dienst zu thun. Unser christlicher Autor dagegen fordert zur Nachahmung des wahren Gottes (oder Christi) in sittlich reiner Gottes- und Nächstenliebe auf. — 5, 12 scheint mir ferner ausser durch die Annahme eines Hiebs auf die Mysterienorgien einfach nicht erklärbar, ohne einer vagen Allgemeinheit zu verfallen. Das *αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν* könnte sogar eine freiere Version des *ἀνώνυμα (εἰδωλα)* B. d. Weisheit 14, 27 sein, welches freilich bisher immer falsch übersetzt und erklärt worden ist. Denn es heisst in seinem Zusammenhang nicht „unbenannt“, auch nicht „wesen- und ruhmlos“, sondern einfach „unnennbar“ oder „unsäglich“, und meint im Kontext sicherlich nichts Anderes, als den Phallus der dionysischen und anderen Mysterien (die *αἰδοῖα ἀναιδέστατα* des berühmten heraklitischen Mysterienfragments 127). — Auch die *ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους* (mit dem positiven Gegensatz *καρπὸς τοῦ φωτός* 5, 8) erhalten hiermit ihre ungezwungenste konkrete Beziehung. In den Mysterien (namentlich mit der Demeter-Koreform) ist das natürliche Grundbild das Samenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, um viele Frucht zu bringen. Das geisselt unser Autor nun mit bitterem Spott, indem er von den keine Frucht bringenden Werken und Bräuchen der Finsterniss, d. h. der (Ackerbau-)Mysterien und Aehnlichem redet und dagegen v. 8 auf die Früchte des Lichts hinweist. — Endlich glaube ich auch noch das *μυστήριον* 5, 32 durch den bisherigen Gedanken am einfachsten erklären zu können. Denn Niemand wird leugnen, dass diese bekanntlich ganz singuläre Anwendung des Worts (jedenfalls auch und zunächst) auf die Ehe sehr unerwartet kommt und einen etwas gezwungenen Eindruck macht. Anders wenn wir ein gar nicht übles Wortspiel mit den heidnischen Mysterien annehmen. Bei diesen spielt in Theorie und Praxis das Geschlechtsleben und die Zeugungskraft eine Hauptrolle (vgl. auch den Ehevertrag zwischen Hades und Kore, die *συνθήκη* B. d. W. 1, 16, und *συγκατάθεσις μετὰ τῶν εἰδώλων*, resp. *Βελίαλ* = *Ilades* 2. Cor. 6, 16. 15). Unser

christlicher Briefverfasser aber kommt, nachdem er im ersten Theil des 5. Kapitels die heidnischen Mysterien und ihre gräulichen sexuellen Auswüchse mit Abscheu verworfen, im zweiten Theil v. 22—33 auf das richtige christliche Eheverhältniss zu sprechen, lehnt es gleichfalls allegorisirend (zugleich unter Benützung der alttestamentlichen Idee vom Treu- und Ehebund Gottes mit dem auserwählten Volk) an ein grossartigeres Verhältniss des göttlichen Herrn der Gemeinde selbst zu dieser an, wie für die Heiden der Hades-Korebund u. A. das göttliche Pendant menschlicher Geschlechtsverbindungen in den Orgien bildete, und nennt daher den christlichen Ehebund im Kleinen oder Grossen dieser weitüberbietenden Parallele wegen gleichfalls „*μυστήριον*“, aber das wahre, zu welchem das heidnische nur das schnödeste Zerrbild ausmachte. So erklärt sich dann auch das antithetische *ἐγώ* (*δὲ λέγω*), das ohne einen solchen gegensätzlichen Gedanken im Hintergrund philologisch und logisch unmotivirt stünde. (Aus einer ganz ähnlichen parallelisirenden Ueberbietung dürfte, um dies hier gelegentlich einzufügen (vgl. mein Buch S. 380 med.), der Ausdruck Joh. 15, 1: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή* korrekt zu verstehen sein. Es scheint mir nämlich bei der dortigen mystisch-spekulativen Deutung (statt Referirung) des christlichen Hauptmysteriums oder Abendmahls wohl ebensosehr oder mehr die dionysische Rebe der antiken Mysterien, als die Stellen Jes. 5 und Psalm 80 herinzuklingen. Denn in den letzteren, meist allein beachteten alttestamentlichen Parallelen ist der Weinstock, resp. Weinberg Bild des Volks (und zwar sogar als eines ausgearteten). Dagegen ist er in der christlichen Stelle, wie nur im heidnischen Symbol, Sinnbild des das Leben in sich tragenden, scheinbar absterbenden, aber sicher wieder auflebenden göttlichen Princip; aber was die heidnische Anticipation bloß unvollkommen oder *στοιχεῖα*-artig und verzerrt bietet, das ist im Gegensatz hiezu — *ἐγώ* — Christus als der richtige Lebensfürst und Todesüberwinder in der That und Wahrheit — *ἀληθινὴ ἀμπελος*).

Auch in der bisherigen Epheserbriefuntersuchung haben

wir wiederholt die bessere Idee der heidnischen Mysterien und damit auch Heraklits Bezugnahme darauf berührt, die wir als relative Entschuldigung der konkreten Schamlosigkeiten durch den abstrakten Hintergrund der mystisch-religionsphilosophischen Idee fassen müssen, indem wir unsere völlig unabhängige immanentphilosophische Untersuchung durch die nur so verständliche Polemik im B. d. Weisheit 14, 22 (1, 12—16) bestätigt finden. Und völlig genau ebenso, ob nun mit oder ohne Bekanntschaft mit den betreffenden Weisheitsstellen, operirt nun auch unser richtig verstandener Epheserbrief 5, 4. 6. 11.

Der Schreiber warnt seine Leser, sich nicht durch *κενοὶ λόγοι* betrügen zu lassen, und zwar meint er dies, wie aus dem Vorangehenden und Folgenden selbstverständlich ist, mit Beziehung auf geschlechtliche Abscheulichkeiten (*πορνεία καὶ πᾶσα ἀκαρθασία* v. 3, *αἰσχρότης* v. 4. 12). Hiernach können die „leeren Worte“ doch wohl nicht bloß Lascivitäten oder Obscönitäten der witzelnden Konversation sein (wie die Erklärer es wieder vielfach ins Unbestimmte verallgemeinern), da auf solche der Begriff des möglichen Betrugs durch sie kaum passt. Vielmehr ist unverkennbar eine mystisch-religionsphilosophische Beschönigung oder Entschuldigung der schamlosen Praxis gemeint, welche allerdings im Stand sein konnte, der natürlichen Geneigtheit zur Unsittlichkeit vollends nachzuhelfen und dem Einen oder Andern Sand in die Augen zu streuen, indem man ihm das Hässliche in einem phantasmagorisch besseren Zwielficht erscheinen liess. Hiegegen sollen die Leser auf der Hut sein und sich nicht durch derartige Flunkereien bethören lassen; vielmehr (*μᾶλλον δέ* Vers 11), wenn Jemand aus ihrer heidnischen Bekanntschaft sie mit solchen Feigenblättern der Schamlosigkeit kirren will, so sollen sie das Kind beim rechten Namen nennen. So macht es das Buch d. Weisheit 14, 23 mit kräftiger Drastik, wenn es (14, 22) durch kein dialektisirendes *πόλεμος — εἰρήνη*-Gerede geschweigt die *θηριζαία τῶν ἀνωμένων εἰδώλων*, d. h. den Phallus und seine ideal-reale Rolle bei den mystischen Orgien als des Pudels Kern hinter allem mysti-

schen Nebel, als παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας entlarvt. Ebenso gilt es für die Christen: *Μᾶλλον δὲ ἐλέγγετε* Ephes. 5, 11, bei welchem vieltraktirten Worte alle exegetische Quälerei auf einmal aufhört, wenn wir an ein solches Herunterreissen der beschönigenden Maske jener Orgien denken. In gleicher Weise erhält 5, 4 das αὖ οὐκ ἀνῆκεν in seiner auf Altes bezüglichen und unerwarteten Milde die natürlichste Erklärung, indem wir die *κενοὶ λόγοι* v. 6 oder die *μωρολογία* v. 4 auf überkommene Sätze beziehen, die im ersten Augenblick viel Schein für sich haben und abgesehen von dem schnöden Missbrauch, resp. von ihrer eigenen verwerflichen Entschuldigungstendenz sich am Ende schon hören lassen würden (naturphilosophisch-mystische Eschatologie und Unsterblichkeitslehre, vgl. 1. Cor. 15, 36 ff.). Dagegen hätte der Verfasser des sittlich strengen Epheserbriefs lascive Obscönitäten der alltäglichen Unterhaltung sicherlich niemals als ein blosses οὐκ ἀνῆκεν bezeichnet!

Und damit sind wir nun auch wieder direkt auf unseren ephesischen Philosophen Heraklit hingewiesen. Denn nach allem Bisherigen passt ein solches dialektisch-mystisches Beschönigen oder wenigstens Entschuldigen der Mysterienbräuche sogar in ihrer schamlosesten Phallusgestalt nur auf ihn und sonst auf keinen einzigen mir bekannten griechischen Weisen. Irre ich nicht, so findet sich zuletzt sogar noch ein ganz direkter Hieb auf seine Lehre und Denkweise. 5, 4 heisst es: καὶ αἰσχροῦτης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπεία u. s. w. Nach 1. Cor. 3 oder Römer 1 und andern Stellen ist *μωρός*, *μωρία* neutestamentlicher Terminus technicus für die *σοφία τοῦ κόσμου* oder die heidnische Philosophie, womit (auch ohne die Parallele Coloss. 2, 8 „διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης“ u. s. w.) für unsere Epheserstelle und ihr Wort *μωρολογία* dieselbe Bedeutung und Beziehung doch wohl feststeht. Nach der Zusammenstellung mit *αἰσχροῦτης* aber ist es eine Thorenrede, eine leere philosophische Windbeutelerei, bezogen auf mysteriöse Ausschweifungen. Dies beschönigende und entschuldigende und dadurch eventuell verführende Geflunker



heisst endlich mit einem, nur hier im Neuen Testament vorkommenden Worte „ἐντραπελία“. Dasselbe bedeutet nun zwar bei Aristoteles in der Ethik eine Tugend, nämlich die urbanitas oder Umgangsgewandtheit. Indessen hat das Substantivum ἐντραπελία, resp. das Adjectivum ἐντράπελος schon in der profanen Gräcität daneben auch den schlimmen Sinn von wetterwendisch, leicht sich drehend und umschlagend, wie der Wind (vgl. die ganz heraklitisirende Stelle Eph. 4, 14). Selbstverständlich ist nun in unserem Zusammenhang 5, 4, dass ἐντραπελία nur in der zweiten ungünstigen Bedeutung zu nehmen ist. Allein die übliche Erklärung mit „witzige, leichtfertig frivole Rede“ will mir aus den oben schon berührten Gründen nicht genügen, um gerade die Wahl dieses neutestamentlich so ungewöhnlichen und absonderlichen Wortes zu motiviren. Entschieden treffender und feiner macht es sich meines Erachtens, wenn wir viel näher bei der gewöhnlichen (aber ungünstigen) Bedeutung und der Etymologie des Worts stehen bleiben und darin eine Spezialisirung der vorhergenannten μωρολογία sehend übersetzen: Verdrehungsweisheit, Quidproquophilosophie, welche Einem im Handumdrehen (sozusagen als ein εἰτράπελος) ein x für ein u oder aus schwarz weiss und aus böse gut zu machen versteht.

Auf welchen μωρός oder Philosophen passt dies nun sowohl dem Sinn, als besonders auch dem Worte nach schlagender, als auf den klassischen Vertreter der ἀρμονίη παλίντροπος, nach deren δίκη er (wie Simplicius berichtet) nicht nur ein Zusammenfallen aller andern Gegensätze, sondern sogar ein συνιέναι εἰς τὰὐτὸν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν lehrt? Ebenso ist die τροπή κατ' ἐναντιότητα ein genereller Hauptbegriff und Terminus von ihm, und es wird in concreto der physikalische Weltprocess durch die hin- und her-, auf- und abgehende ἀμοιβή oder besonders τροπή des Feuers in Wasser u. s. w. bezeichnet. Jedenfalls für ephesische Leser jener Zeit der Nachblüthe Heraklits war somit die philosophiefeindliche Anspielung des Terminus εἰτραπελία auf das eminente Stichwort ihres Nationalphilosophen hinreichend deutlich, zumal sie sicherlich auch

sachlich den ehemaligen Vorstand der ephesischen Filiale der Eleusinien als Entschuldiger der genau in diesem Zusammenhang bekämpften Dinge kannten.

So übergebe ich denn auch diese Hypothese, betreffend den Epheserbrief und insbesondere die heraklitischen Anspielungen in ihm, mit gutem Gewissen dem gelehrten Publikum zur ehrlichen Nachprüfung. Man wird sie natürlich zunächst nicht acceptiren, weil sie wenigstens in ihrer letzten Zuspitzung schlechthin neu ist. Aber mit der Zeit wird man doch am Ende zugestehen, dass eine Hypothese Beachtung verdient, die absolut gar nichts gegen, eine gehäufte Reihe von Momenten aber für sich hat. Zu letzteren rechne ich u. A. namentlich auch die Möglichkeit, Zug für Zug selbst philologisch-exegetisches Detail exact zurechtzubringen, mit dem man sich seither vergeblich geplagt hat oder an dem man gar zu leicht vorbeigegangen ist. Im Ganzen aber wäre es immerhin ein Gewinn, wenn ich Recht hätte und der Epheserbrief statt seines bis jetzt beklagten Mangels an konkret charakteristischen Zügen solche wenigstens in objektiv sachlicher Hinsicht vielmehr in hervorragendem Masse erhielte, ähnlich wie aus den verschwommen allgemeinen Zügen der bekannten Vexirbilder schliesslich ein scharf markirtes Portrait herauspringt.

Die Verfasserfrage gehört eigentlich nicht in meinen Zusammenhang; daher ich sie auch wegen der völligen Unbefangenheit nach rechts und links bisher ganz aus dem Spiele gelassen habe. Was nun die von mir behauptete Bekämpfung der Mysterien und die Anspielungen auf Heraklit betrifft, so leuchtet ein, dass beide dem Apostel Paulus selbst so gut wie irgend einem Andern möglich waren. Etwas schwieriger macht es sich chronologisch mit der Warnung vor theoretisch-gnostisirenden Velleitäten und Ansätzen, welche der Brief durch Ueberbietung mit der Wahrheit, somit als antignostisch-gnostisirende Schrift unschädlich machen und beseitigen will. Derartiges scheint denn doch beträchtlich später zu fallen, als der Apostel Paulus, und durch die Annahme einer tiefblickenden Voraussicht desselben in die Zukunft mit dem

Wortlaut der Briefmahnungen nicht recht natürlich vereinbart werden zu können. Ausserdem stösst man sich begreiflicher Weise an dem totalen und unaufhebbaren Mangel aller subjektiv persönlichen Beziehungen gegenüber von einem Leserkreis, mit dem der Apostel durch seinen mehrjährigen Aufenthalt in Kleinasien (speciell in Ephesus) doch nothwendig mehr oder weniger eng verbunden war. Auch hiegegen will die bekannte Encyklica-Hypothese nicht wirklich durchschlagend scheinen. So dürfte es Alles in Allem genommen eben doch gerathener sein, statt des Paulus einen Pauliner als Verfasser anzunehmen. Nur wiederhole ich von früher her, dass namentlich die stärkere Betonung des Mysterienmoments als eines uralten und schon vorchristlichen, und der Hinweis auf seinen zweifellos genetischen Zusammenhang mit gnostisirenden und späterhin eigentlich gnostischen Spekulationen die entschiedene Möglichkeit gewährt, für verschiedene neutestamentliche Schriften und ihre Beziehungen erheblich näher beim ersten Jahrhundert stehen zu bleiben, als man eine Zeit lang meinte.

Für das Ganze dieser meiner Untersuchungen über heraklitische Einflüsse in der altchristlichen Literatur erübrigt nun eigentlich nach der eingehenden Analyse des Epheserbriefs ein zweites, noch viel bedeutenderes Schriftwerk des Neuen Testaments, auf das wir oben bei der Durchmusterung einiger Gnostiker gleichfalls schon hingewiesen worden sind. Ich meine das „Evangelium Johannis“. Indem aber gegenwärtige Ausführungen ohnedem fast zu lang gerathen sind, kann ich mich begnügen, für jenes vollständig auf mein Buch S. 372—382 zu verweisen, zumal ich dem Dortigen vorläufig nichts Neues beizufügen wüsste. Nur darf ich vielleicht hoffen, dass die vorliegende, übersichtliche Zusammenfassung aller meiner biblischtheologischen Nachweise von heraklitischen Einflüssen rückwirkend auch der Hypothese über das vierte Evangelium zu gut kommt und es nicht mehr so auffallend erscheinen lässt, wenn ich, von Einzellnem auch abgesehen, für den ganzen mystisch-spekulativen Ton desselben und für seine Trias der Kardinalbegriffe *λόγος*, *ζωή* und *αἰὼς*

an den philosophisch-mystischen Vater der Lehren von λόγος und ζωή-πῦρ erinnere und für das wahrscheinlich in Ephesus geschriebene Evangelium die entschiedene Möglichkeit formell-heraklitischer Mitaneigung behaupte.

Kohelet, Buch der Weisheit, Evangelium Johannis und Epheserbrief sind anerkanntermassen diejenigen Schriftwerke der alt- und neutestamentlichen Literatur, welche ganz vornehmlich etwas von Philosophie oder Gnosis an sich tragen. Es würde mich daher freuen, wenn es mir in meinem Buche über Heraklit (und hier) gelungen sein sollte, zu der eben damit der Philosophie obliegenden näheren Beleuchtung und konkreteren Präcisirung des philosophischen Charakters obiger theologischer Werke einen Beitrag von mehr als nur flüchtig und vorübergehend anregendem Werthe gegeben zu haben. Die Höhe dieses Werths näher zu bestimmen, steht mir selbst natürlich nicht zu, weil ja der Autor gar zu leicht vom subjektiven pretium affectionis seiner Aufstellungen beeinflusst wird. Nur meine ich ganz unmassgeblich, dass es für alle mitzählende Wissenschaft zumal in unserer auf konkrete Bestimmtheit dringenden Zeit denn doch ein kleiner Unterschied ist, ob man wie im gegenwärtigen Fall nur mit vager Unbestimmtheit von irgend welcher philosophischen Anregung gewisser theologischer Schriftsteller wusste, oder ob das auf den klaren, bestimmt nachweisenden Ausdruck gebracht wird. Bisher konnte der unwissenschaftlich Praeoccupirte sich in jene nebulöse Vagheit retiriren und das Odiose auf die leichte Achsel nehmen, resp. vor sich und Anderen mit der Zeit auch wieder ganz vertuschen. Jetzt thut sich ein solches Eskamotiren eben doch nicht mehr gut — wenigstens nicht auf die Dauer! Jetzt „ist es mit dem — oberflächlichen und leicht fertigen — Absprechen in Bausch und Bogen nimmer gethan und lassen sich die angeregten Fragen nicht mehr aus der Welt schaffen, wie es vielleicht Manchem bequem wäre“ (vgl. m. Buch S. 288).

---

# Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur

von

H. Usener.

## I.

### Das Wachsthum der Legende.

Die literarische Ausbildung, welche Legenden bis zu der uns zufällig erhaltenen ältesten Gestalt erfahren haben, ist meist in nicht geringeres Dunkel gehüllt, als die Entstehung der Sage selbst. Um so erwünschter ist es, wenn einmal eine glückliche Fügung den Einblick in die Werkstätte der Legende öffnet. Das ist uns bei der Ueberlieferung von dem h. Spyridon, dem als Theilnehmer am nikänischen Concil bekannten Bischof von Trimithus auf Kypros, verstatet durch den Umstand, dass Theodoros, Bischof von Paphos, als er sein breites Leben des Spyridon schrieb, sei es aus Gewissenhaftigkeit, sei es aus Bequemlichkeit, es vorzog, die Berichte seiner schriftlichen und mündlichen Gewährsmänner sorgfältig auseinander zu halten, statt sie in eine zusammenhängende Darstellung zu verarbeiten. Das Buch dieses Theodoros ist meines Wissens noch nicht gedruckt; ich habe es in einer alten Handschrift zu Paris<sup>1)</sup> kennen gelernt, musste mich aber, da die Zeit

---

1) Cod. Paris. gr. 1451 in schöner und gewandter Schrift des ausgehenden zehnten Jahrhunderts, mehrfach verstümmelt, enthält



mir nicht gestattete das Ganze abzuschreiben, begnügen, Einsicht in die Anlage desselben zu gewinnen und von einigen besonders lehrreichen Stücken Abschrift zu nehmen. Zwei dieser Abschnitte glaube ich dem gelehrten Publicum nicht vorenthalten zu sollen wegen des Interesses, das sie für die angeregte Frage, der längere auch für Geschichte und Topographie beanspruchen dürfen. Ich schicke nur eine kurze Uebersicht über die Anlage des Buches voraus.

Den Kern desselben bildet eine zusammenhängende Erzählung von Spyridon's Leben in Cap. 1—16, welche sich an eine volksthümliche Dichtung in iambischen Versen anschloss. Diese war die Originalquelle der ganzen Ueberlieferung; der Glaube der Kyprier schrieb sie einem Schüler und Diakonus des Heiligen, dem späteren Bischof von Ledra Triphyllios zu, eine Annahme, die unser Biograph sichtlich mit guten Gründen bestreitet (s. St. I). Was Theodoros sonst gefunden oder erkundet, lässt er von Cap. 17 an als Nachträge folgen: zunächst das von Spyridon handelnde Capitel aus der Kirchengeschichte des Sokrates (I 12)<sup>2</sup>; dann (Cap. 19, vielmehr 18) den Bericht eines Mönchs Johannes aus dem Kloster des Glaubensbekenntnisses, dem auch der Verfasser angehört hatte; schliesslich in drei, nicht mehr mit Capitelzahlen bezeichneten Abschnitten Erzählungen eines alten Mannes aus Trimithus, den der Verfasser dort gelegentlich der Ge-

---

Heilige des December und Februar. Die Schrift des Theodoros steht darin f. 52<sup>r</sup> bis 87<sup>v</sup>, und führt den Titel: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν ἐπισκόπου γενομένου πόλεως Τριμιθούντων Κωνσταντίας* (der Name ist zu beachten) *τῆς Κύπρου καὶ θαυματουργοῦ Σπυρίδωνος, συνταχθεὶς ὑπὸ Θεοδώρου ἐπισκόπου πόλεως Πάφου*. Die Anfangsworte lauten: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* *μνησὶν Ἰωάννης* u. s. w.

2) Die Ueberleitung zu dem Ausschnitt aus Sokrates findet man unten in St. I; die abschliessenden Worte lauten f. 79<sup>v</sup> *Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Σωκράτης· ἅπερ δὲ καὶ γὰρ, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, παρὰ τινων παλαιότερων ἀληθινῶν ἀνδρῶν μεμάθηκα διηγησαμένων μοι, προσέθηκα τῷδε μου τῷ συγγράμματι πρὸς τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ὠφέλειαν, ὡς ὑποτίθεται.*

dächtnissfeier des Heiligen am 12. December 625 ausgefragt hatte<sup>3)</sup>).

Besonders lehrreich ist der Bericht des Mönchs Johannes (St. II). Derselbe stützt sich auf eine in Alexandria verbreitete Wundergeschichte. Der Redseligkeit des Verfassers verdanken wir sogar die Kenntniss der Umstände, unter denen sein Klostergenosse diesen Beitrag zum Leben des Spyridon erhalten hatte: er befand sich zu Alexandria um die Zeit, als die Araber bereits in Aegypten eingerückt waren (639) und die Belagerung der Hauptstadt befürchtet wurde. Durch einen Zusatz, den Theodoros vor der Herausgabe seines Werks einschaltete, werden wir ausserdem in das kirchliche Leben jener Zeit unmittelbar hineinversetzt. Zum Gedenktage des h. Spyridon sehen wir in der Kathedrale von Trimuthus am 12. December 655 nicht nur die Gemeinde, sondern auch Bischöfe anderer kyprischer Städte und den Erzbischof von Kreta versammelt; Theodoros liest zum ersten Male sein Werk über den Heiligen vor. Es werden Zweifel laut über die unbekannte Alexandrinische Wundergeschichte, von der das iambische Gedicht nichts wusste. Da zeigt es sich, dass das alte Wandgemälde der Kirche, welches die hervorragenden Lebensmomente und Wunder des h. Bischofs darstellte, unter anderen in Vergessenheit gerathenen und unverständlich

---

3) Nach dem unten St. II vollständig mitgetheilten Capitel folgt unmittelbar f. 84<sup>r</sup> *περὶ τοῦ ναυκλήρου τοῦ διαφόρως δανεισμένου παρὰ τοῦ ἁγίου* (Ueberschrift in rothen Uncialen). *Γενομένου μου πρὸς τούτων τῶν τριάκοντα ἔτιων ἐν τῇ αὐτῇ Τριμυθουτιῶν πόλει ἐν τῇ μηνίμῃ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος καὶ ἐμπόνως μου ξρωτῶντος τὰ περὶ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου ἀνὴρ τις πάντων προβεβηκώς γέρον λῆαν καὶ φιλόχριστος ὑπάρχων θεωρήσας οὕτως με θεομῶς τὰ περὶ τοῦ ἁγίου περιεργαζόμενον παρέδωκέν μοι τοῦτο ὅπερ μέλλω διηγείσθαι, καὶ αὐτὸς ἐκ παραδόσεως ἄλλων τινῶν παλαιότερων αὐτοῦ ἀκούσας καὶ παραλαβών. ἔλεγεν οὖν ὅτι κτλ.* Es folgen dann noch zwei weitere Mittheilungen desselben Alten (f. 86<sup>r</sup> u. 86<sup>v</sup>), zum Schlusse f. 87<sup>v</sup> *Ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ παρὰ τοῦ φιλοθέου ἀνδρὸς προσέειπα τούτῳ μου τῷ συγγράμματι πρὸς δόξαν μὲν καὶ αἶνον τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος u. s. w.*

gewordenen Scenen auch diesen Alexandrinischen Auftritt enthielt und verbürgte.

Theodoros' Zweifel an der Echtheit des dem Triphyllios zugeschriebenen Gedichts wird durch diese in treuherziger Eitelkeit erzählten Thatsachen gerechtfertigt. Das Gedicht konnte erst entstehen, als die Umrisse von Spyridons Leben bereits ins Wunderbare verzogen und mythisch geworden waren. Und zwar hatten sich zwei von einander unabhängige Mythenkreise gebildet: der eine vertreten durch das scenenreiche Gemälde der Kathedrale von Trimithus und durch die Alexandrinische Legende, der andere durch das Gedicht des vermeintlichen Triphyllios. Nur der zweite ist uns erhalten durch Theodoros' prosaische Umarbeitung des Gedichts; von dem ersteren kennen wir ausser der Alexandrinischen Geschichte (in St. II) nur was beiden Ueberlieferungen gemeinsam war.

Indem ich nun die beiden Abschnitte im vollen Wortlaut vorlege, bemerke ich, dass ich zur Controle meiner Pariser Abschrift (P) eine Wiener Handschrift (hist. gr. 31 'pervetustus' f. 136<sup>v</sup> ff.) herangezogen habe (V), von welcher, durch meinen Freund Prof. v. Hartel veranlasst, Herr Ant. Kunz die Freundlichkeit hatte, eine sorgfältige Collation der beiden Abschnitte zu besorgen.

### 1. Schluss von Cap. 16 (P f. 78<sup>v</sup>).

Ταῦτα μὲν ἐν τῇ βίβλῳ τῇ διὰ ἰάμβων ἐκτεθείσῃ ἦν· ἦν τινα βίβλον λέγουσιν ὑπὸ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Τριφυλλίου τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐπισκόπου τῆς Καλλινικησίων πόλεως ἧτοι Λευκῶν Θεῶν ἁγίας τοῦ 5 Θεοῦ ἐκκλησίας ἀναγεγράφθαι· ἐγὼ δὲ οὐκ οἶμαι τοῦ προσηρθέντος ἁγίου πατρὸς Τριφυλλίου εἶναι τὸ τοιοῦτον σύγγραμμα, ἀλλὰ τινος μετασχόντος ὀλίγης προπαιδείας ποίημα

Zeile 1 ἱαμάτων P | ἡῦρον P εῦρον V.

3 τριφυλλίου P, richtig Z. 6 p. 223, 2. 11 | τοῦ vor γεν. fehlt P.

4 καλλινικησίων V καλληνικησεων ohne Accent P | λευκῶν Θεῶν PV. vgl. Hieronymus vir. ill. 92 'Triphyllius Cypri Ledrensis sive Leucotheon episcopus ... sub rege Constantio celeberrimus fuit'.

5 ἀναγεγράφαι P | προσηρθέντος P.

ὑπολαμβάνω εἶναι, ὅπερ σύγγραμμα εἴτε ἐπὶ ζωῆς εἴτε μετὰ θάνατον ἐκ πολλῆς πρὸς τὸν ἅγιον Τριφύλλιον τὸν ἐπίσκοπον ἀγάπης ὁ ποιήσας τόδε τὸ σύγγραμμα ὡς ἐξ αὐτοῦ γενόμενον αὐτὸ ἐπέγραψεν.

Ταῦτα δὲ εὐρήσει τις εἰς τὸν βίον τοῦ ἀοιδίου πατρὸς<sup>5</sup> Σπυρίδωνος συγγεγραμμένα διὰ ἱάμβων, ρουνεχῶς ἀναγινώσκων τὰ τούτου τοῦ βιβλίου κεφάλαια· ἃ τινὰ ἐγὼ ἐξ ὀλίγου πλατύνας ἀνεγραψάμην ἐν τούτῳ τῷ παρ' ἐμοῦ μεταβληθέντι λόγῳ· ἴσως δὲ καὶ Τριφύλλιος ἐκέκλητο ὁ ταῦτα συγγραψάμενος· καὶ ταῦτα μὲν εἰρήσθω περὶ τοῦ βιβλίου<sup>10</sup> τοῦ διὰ ἱάμβων ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Τριφυλλίου ἐπιγεγραμμένον. Ἀπερ δὲ ἐγὼ παρὰ τινων διηγησαμένων μοι μεμαθηκῶς προσέειπα ταύτῃ τῇ συγγραφῇ, μετὰ τὴν Σωκράτους τοῦ σχολαστικοῦ διήγησιν ἱστορήσω πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχανόντων. Σωκράτης γὰρ ὁ σχολαστικὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν συγγραφὴν ἱστορίαν ἐμνημόνευσεν τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος λέγων οὕτως.

## 2. Cap. 18 (P f. 79<sup>v</sup> V f. 156<sup>r</sup>).

Μοναχὸς τις τῆς εὐαγοῦς μονῆς τοῦ συμβόλου τῆς διακειμένης ὡς ἀπὸ εἰκοσιοκτὶ σταδίων τῆς Κουριέων φιλο-<sup>20</sup>

3 \*\*\* ἀγάπης (drei Buchstaben ausradirt) P ἄγαν ἀγάπης V: das Adverbium ist wohl aus Dittographie entstanden.

4 αὐτὸ V αὐτῷ P | ἐπέγραψε V, siehe zu Z. 9.

5 viell. Ταῦτά.

6 ρουνεχῶς V: ρουνεχῶς καὶ ἐπιμελῶς P.

7 vor κεφάλαια hat τὰ ausradirt P.

9 ἴσως . . . 10 συγγραψ. ist fälschlich an diese Stelle verschlagen, es gehört zu Z. 4 | τριφυλλίος P.

10 εἰρεῖσθω P.

13 μεμαθηκῶς P | ταύτῃ μοι τῇ διηγήσει V.

14 διήγησιν P: συγγραφὴν V.

15 ὁ fehlt V.

16 συγγράφων ἱστορίαν P: συγγραφὴν ἱστορήσας V | ἐμνημόνευσε V.

19 19' + περὶ τοῦ καταπεσόντος εἰδώλου ἐν ἀλεξανδρείᾳ δια τοῦ ἁγίου: Capitelüberschrift in P | εὐαγοῦς V<sup>1</sup> | συμβόλου mit Rasur von v P, ebenso p. 224, 5.

20 κουριέων V κουραίων P.

- f. 80r <sup>1</sup> χρίστου πόλεως ὀνόματι Ἰωάννης, ἀδελφιδὸς γενόμενος Ἰωάννου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ γενομένου ἐπισκόπου Θεοδοσιάδος ἦτοι Νέας πόλεως τῆς Κυπρίων ἐπαρχίας, ὃν τινα ἐγὼ πρεσβύτερον ὄντα ἀποταξάμενον τῷ βίῳ ἀπέθριξα
- <sup>5</sup> ἐν τῇ προλεχθείσῃ εὐαγεῖ μονῇ τοῦ συμβόλου, ἐν ἣ καὶ αὐτὸς ἀπεταξάμην, διηγῆσατό μοι λέγων, ὅτι Πρὸ τοῦ ἀποτάξασθαι με εὐχῆς ἕνεκα τῆς εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας Κῦρον καὶ Ἰωάννην παρεγενόμεν ἔν Ἀλεξανδρείᾳ κατὰ τὸν καιρὸν ἐν
- 639 n. Chr. <sup>6</sup> ᾧ εἰσῆλθον οἱ Πέρσαι ἐν Αἰγύπτῳ, ἔτι ὄντων αὐτῶν ἐπὶ τὰ
- <sup>10</sup> μέρη τῆς Νικίου καὶ Βαβυλῶνος τῆς κατ' Αἴγυπτον· καὶ πληρώσαντός μου τὴν εὐχὴν καὶ ἐτοιμαζομένου ἐπὶ τὸ ἐξελεῖν τῆς πόλεως Ἀλεξανδρείας μάλιστα διὰ τὴν ταραχὴν καὶ τὸν θόρυβον τῆς Περσικῆς ἐπιδρομῆς, ἀπερχομένου μου διὰ τῆς διαβάθρας τοῦ δρόμου ἐπὶ τὴν νέαν πόλιν, παράγων
- <sup>15</sup> δι' ἐνὸς καταλλακταρίου ἤνθρωπον αὐτόθι καθεζόμενον ἄνδρα τινὰ Κίπριον ἀκρωτηριάτην, Στέφανον μὲν καλούμενον, διάκονον δὲ ὄντα τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τῆς διακονίας ἐν τῷ αὐτῷ ἀκρωτηρίῳ τῆς παροικίας τοῦ Πολεμίου, ὃς τις χρόνους ἴσπερον καὶ πρεσβυτέρου χειροτονίας ἤξιώθη
- <sup>20</sup> ἐπὶ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ Διονυσίου, τοῦ προέδρου γενομένου τῆς Κοριεῶν φιλοχρίστου πόλεως ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας· ὃς τις Στέφανος τότε ὡς εἴρηται ἔτι ὢν διάκονος φίλος μου πάντῃ γνῆσιος ὑπῆρχεν. ὃν τινα καὶ ἀσπασάμενος, καὶ τινὰς συντυχίας πρὸς αὐτὸν

1 ἀδελφιδὸς V ohne Accent P.

2 nachlautendes Iota wird nicht geschrieben in P, zuweilen in V.

4 ὄντα PV<sup>2</sup> ὄντα καὶ V<sup>1</sup> | ἀπέθριξα V: fehlt P.

5 εὐαγ[εῖ] mit Rasur V.

7 κύρον PV.

11 εὐχὴν V: εὐχὴν μου P | ἐπὶ V: μου ἐπὶ P.

14 διαβάθρας V: βάθρας P.

15 καταλλακταρίου V: κολληκταρίου P und entsprechend p. 225, 5 mit byzantinischer Verstümmelung, s. Meursius gl. grbarb. s. 253 | ἡῦρον P εὔρον V.

16 ἀκρωτηριάτην P ἀκρωτηριαστήν V.

18 ἀκρωτηρίῳ P.

21 κουρέων V κυθουράων P.



πεποιηκώς | εἶπον πρὸς αὐτόν· Ὅντως, κύρι Στέφανε, ὠφεί- 80 v  
λαμεν φροντίσαι ἑαυτῶν καὶ σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ  
ἕως ἔτι καιρὸν ἔχομεν ἐξελεθεῖν ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, μὴ  
ποτε συγχύσεως γενομένης κρατηθῶμεν ὧδε. ἐκάθητο δὲ ἐν  
τῷ καταλλακταρίῳ ἡγουν τραπεζιτίῳ μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν, 5  
εἶχεν δὲ μετὰ χειρὸς βιβλία τινά, ἐν οἷς καὶ τὸ βιβλίον  
Ναοὺμ τοῦ προφήτου, καὶ ἐζήτει σὺν τοῖς σὺν αὐτῷ οὔσιν  
καὶ τῷ τραπεζίτῃ μαθεῖν ἐκ τοῦ προειρημένου προφητικοῦ  
βιβλίου, εἰ ἄρα εἰσέρχονται ἐν Ἀλεξανδρείᾳ οἱ Πέρσαι· ἦν  
δὲ ἐν τοῖς βιβλίοις ἐκείνοις ἐν ἑξ αὐτῶν ἔχον περὶ τοῦ ἁγίου 10  
πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος· ἐγὼ δὲ ἡγείρα αὐτόν ἐκ τοῦ τρα-  
πεζιτίου λέγων· Ἀνάστα, κύρι Στέφανε, καὶ ἄγωμεν φρον-  
τίσωμεν τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

ἀναστάντος οὖν αὐτοῦ καὶ πορευομένων ἡμῶν καὶ ἀπερ-  
χομένων διὰ τῶν λεγομένων Ναυπηγίων καὶ τοῦ λεγομένου 15  
Ἀμπελίου εἰς τὸν φάρον ἐπὶ τὸ πλοῖον τὸ ἴδιον αὐτοῦ  
Στεφάνου τοῦ διακόνου εἶπον πρὸς αὐτόν· Πόθεν ὁ ἅγιος  
Σπυρίδων Κύπριος ὢν, ὧδε εἰς τὴν πόλιν ταύτην ὑπάρχει  
ὁ βίος αὐτοῦ; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπέν μοι· Εὗρον ἐν τῷ  
βιβλίῳ ἐκείνῳ γεγραμμένον, ὅτι ἐν τοῖς χρόνοις τῆς ἐπι- 20  
σκοπῆς αὐτοῦ ὁ πατριάρχης τῆς πόλεως ταύτης μετεστείλατο  
παῖσαν τὴν ὑπ' αὐτόν τῶν ἁγίων ἐπισκόπων σύνοδον πρὸς  
τὸ κοινᾶς εὐχαῖς τὸν Θεὸν παρακαλέσαι, ὥστε τὰ ἐν τοῖς  
τεμένεσιν καὶ εἰδωλείοις διὰ μαγικῆς κακοτεχνίας ἐσιῶτα

1 πεποιηκώς V: πεποιηκός μου P.

2 ὠφείλωμεν V.

3 ἕως] ὡς PV | ἔχωμεν P | ἐξελεθώμεν V.

5 s. zu 224, 15 | τραπεζιτίῳ P.

6 εἶχε V.

7 τοῖς σὺν V: τοῖς P | οὔσι V.

8 τραπεζίτη so V.

9 ἄρα P.

10 ἐν fehlt V | ἔχων P.

11 τραπεζιτίου P.

15 ναυπηγίων P.

16 αὐτοῦ P: αὐτοῦ τοῦ V.

18 ὑπάρχει ὁ βίος αὐτοῦ P: περὶ αὐτοῦ ταῦτα λέγεται V.

25 τεμένεσι V | καὶ εἰδωλίοις PV | ἐσιῶτα fehlt V.

81<sup>r</sup> ξόανα καταστρέψαι· ἦν γὰρ μέχρι τῶν καιρῶν ἐκείνων κατε-  
 δωλος ἡ | πόλις Ἀλεξάνδρεια· συναχθέντες οὖν πάντες οἱ  
 ἄγιοι ἐπίσκοποι περιήρχοντο τὰ ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων σὺν τῷ  
 μακαριωτάτῳ πάπᾳ ἕκαστος εὐχὴν ποιῶν πρὸς τὸν Θεὸν  
 5 ἐπὶ τῇ τῶν εἰδώλων καθαιρέσει· εὐχομένου οὖν ἕκαστον  
 αὐτῶν ἐπὶ τῇ καταβολῇ τῶν ξοάνων ὁ φιλάνθρωπος κύριος  
 ἐπήκουσεν τοῦ εὐχομένου ἐπισκόπου, καὶ τῷ νεύματι αὐτοῦ  
 κατέπιπτον τὰ εἴδωλα· εἶτα πολλῶν εἰδώλων καταπεσόντων  
 ἐλθόντες ἐπὶ ξόανον ἓν καὶ προτρεψαμένοι τοῦ πάπα ἕνα  
 10 τῶν ἐπισκόπων προσεύξασθαι εἰς τὸ καταβληθῆναι αὐτὸ  
 διὰ τῆς προσευχῆς, ὑπακούσαντος καὶ προσευξαμένου τοῦ  
 ἐπισκόπου, οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα οὐ κατέπεσεν τὸ ξόanon·  
 εἶτα πάλιν ἕτερον ἐπίσκοπον προετρέψατο ὁ πατριάρχης  
 15 πάλιν τῆς αὐτῆς οἰκονομίας ἕνεκα οὐ κατέπεσεν τὸ ξῷδιον·  
 μὴ στραφέντος οὖν τοῦ εἰδώλου πάλιν ἄλλον τὸ αὐτὸ ποιεῖν  
 καὶ προσεύξασθαι προετρέψατο· ὥς δὲ πάντας προτρεψά-  
 μενος προσεύξασθαι καὶ πάντων τὴν ὑπακοὴν τοῦ ἀρχι-  
 20 ἐπισκόπου πληρωσάντων καὶ προσευξαμένων καὶ τοῦ ἀγάλ-  
 ματος ἐκείνου μὴ πεσόντος, πολλὰ παρακληθεῖς ὑπὸ πάντων  
 ὁ πατριάρχης προσεύξασθαι αὐτὸς οὐκ ᾔθελεν ἐκ ταπεινο-  
 φροσύνης τοῦτο ποιῆσαι, ὅμως ὑπὸ πάντων τῶν ἐπισκόπων  
 παρακαλούμενος βιασθεὶς προσήψατο· προσευξαμένου δὲ  
 81<sup>v</sup> αὐτοῦ ἔτι τὸ ἱταμὸν ἐκεῖ | νο καὶ μάταιον ἄγαλμα τῇ τοῦ  
 25 Θεοῦ παραχωρήσει ἵστατο· οὐχὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ἰδίων θερα-  
 πευόντων παρακούοντος ἢ ἀτιμάζοντος αὐτούς (μὴ γένοιτο·  
 εἰ γὰρ τοῦτο ἦν, οὐδὲ ἐν τοῖς ἄλλοις εἰσῆκουεν αὐτῶν προσ-  
 ευξαμένων), ἀλλ' οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα καὶ πρὸς τὸ συμ-

6 καταβολῇ P: καταλύσει V.

7 ἐπῆκουσεν P ἐπήκουσε V.

9 πάπα mit übergeschriebenem zweitem π V, wie stets.

10 αὐτῷ P.

12 κατέπεσε V, ebenso Z. 15.

13 εἶτα ἕτερον πάλιν V.

17 καὶ εὐξασθαι V.

23 παρ[α]καλούμενος mit Correctur V.

24 ἱταμὸν] ἱκανὸν P ἀναίσχυτον V.

25 θεραπευόντων καὶ ἀρχιερέων παρακ. V.

φέρον τοῦτο ἐποίησεν· καὶ γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν ἡρίκα ἤμελλεν μεταμορφοῦσθαι, οὐ πάντας τοὺς ἀγίους ἀποστόλους ἔλαβεν μεθ' ἑαυτοῦ ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει Θαβώρ, ἀλλ' οὐδ' ἐδοκίμασεν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μόνους· καὶ πάλιν ἡρίκα κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους προσεῖξασθαι ἤμελλεν, οὐ<sup>5</sup> πάντας ἔλαβεν μεθ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τοὺς προειρημένους Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην· οὐ τοὺς λοιποὺς ἀτιμάζων ἢ λυπῆσαι θέλων (ἀπέστω γὰρ ἀπὸ πάσης καρδίας Χριστιανῶν οὗτος ὁ λογισμός), ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρον ἐποίησεν· οὕτως καὶ ἐνταῦθα ἐποίησεν πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομήσας· ἐν<sup>10</sup> λύπῃ οὖν πολλῇ καὶ ἄδημονία ὄντων τῆς τε τῶν ἐπισκόπων συνόδου καὶ τοῦ αὐτῶν προέδρου περὶ τούτου, νυκτὸς ἐπιλαβομένης τοῦ πάπα ἀγρυπνοῦντος καὶ πρὸς τὸν θεὸν προσευχομένου θεία τις καὶ ἀγγελικὴ δύναμις ἐπιφανεῖσα αὐτῷ λέγει· Μὴ λυποῦ, ὅτι οὐ κατέπεσεν τὸ εἶδωλον ἐκεῖνο· ὁ<sup>15</sup> γὰρ θεὸς βούλεται Σπυρίδωνα τὸν ἐπίσκοπον Τριμιθούντων τῆς Κυπρίων νήσου ἐλθεῖν ἐνταῦθα, ὅπως διὰ τῆς τούτου δεήσεως ἡ τοῦ ζῳδίου κατάπτωσης γένηται· ἀνπερθέτως οὖν τοῦτον μετέπεμψαι· ἐλθόντος γὰρ αὐτοῦ καὶ πρὸς | τὸν 82r θεὸν προσευξαμένου τὸ τοῦ ξοάνου ὄψει πτώμα. εἰς ἑαυτὸν<sup>20</sup> δὲ ἐλθὼν μετὰ τὴν τοιαύτην ἀποκάλυψιν ὁ πάπας εὐθὺς καὶ παραχρῆμα γράμμασι παρακλητικοῖς ἐχρήσατο πρὸς τὸν ἀγιώτατον πατέρα ἡμῶν Σπυρίδωνα, τὰ τοῦ πράγματος σημήνας αὐτῷ. ἐν οἷς γράμμασι τοιαύτη ἐχρήσατο λέξει· „Διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν“. Μακεδονίαν δὲ<sup>25</sup>

1 τοῦτο V: οἰκονομουμένης τοῦτο P | ἐποίησε V | ἔμελε mit übergeschriebenem zweiten λ V, ebenso Z. 5 ἔμελεν.

2 ἔλαβε und 3) ἐδοκίμασε V.

5 κατὰ τὸν καιρὸν P: τῷ καιρῷ V.

6 ἔλαβεν P: λαμβάνει V.

10 πεποίηκε πρὸς V.

13 τοῦ] καὶ τοῦ V | πάππα corr. V s. zu 226, 9.

14 θειά τις V | ἀγγελικῇ P.

15 λοιποῦ P | κατέπεσε V.

16 τριμηθούντων P und so immer. Die Stadt Τριμιθοῦς (vgl. G. Curtius' Studien 7, 230 f.) hiess zur Zeit des Theodoros Τριμιθοῦντα neutr. pl., die Einwohner Τριμιθοῦντιες.

24 σημάνας V.

τὴν Ἀλεξάνδρου προσαγορεύουσι πόλιν. ὃς τις ἅγιος πατὴρ  
 ἡμῶν Σπυρίδων τὴν τοῦ πάπα παραλλητικὴν ἐπιστολὴν  
 δεξάμενος ἀναμονῆς πάσης χωρὶς τὴν τοῦ πατριάρχου ὑπα-  
 κοὴν ἐπλήρωσεν. καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον ἀπῆρεν ἀπὸ τῆς  
 5 Κύπρου καὶ ἦλθεν εἰς Ἀλεξανδρείαν. καὶ ὁρμίσαντος τοῦ  
 πλοίου κατὰ τὴν νέαν πόλιν (τόπος δὲ ἐπίσημος καὶ παρα-  
 θαλάσσιος Ἀλεξανδρείας τυγχάνει) κατέβη ὁ ἅγιος ἀπὸ τοῦ  
 πλοίου, καὶ κατὰ νοῦν προσευχομένον αὐτοῦ ἅμα τῷ πατῆσαι  
 αὐτὸν τὴν γῆν ἐκεῖνο τὸ ἐκ δαιμονικῆς μαγανείας ἰστάμενον  
 10 ἄγαλμα ἀθρόως τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει διὰ τῆς προσευχῆς τοῦ  
 δικαίου σὺν τῷ περιέχοντι αὐτὸ ἀκαθάρτῳ ἱερῷ κατέπεσεν.  
 γνόντες δὲ τινες τῶν κληρικῶν καὶ λαϊκῶν τὴν τοῦ εἰδώλου  
 κατάπτωσιν ὁρμαῖοι καὶ περιχαρεῖς ἦλθον πρὸς τὸν πάπαν  
 καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ τὴν τοῦ εἰδωλείου κατάπτωσιν. ὁ δὲ  
 15 πατριάρχης ἀκούσας λέγει αὐτοῖς· Οἴκοῦν νῦν οἴδατε ὅτι ὁ  
 κύριός μου Σπυρίδων ὁ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος Τριμιθούνητων  
 ἦλθεν· ἀλλὰ σπεύσατε εἰς τὴν ἀπάντησιν αὐτοῦ. οἱ τινες  
 82<sup>v</sup> κληρικοὶ τε καὶ λαϊκοὶ | κατὰ τὴν τοῦ πατριάρχου κέλευσιν  
 ἀπελθόντες εἰς τὴν τοῦ δικαίου ἀπάντησιν ἐδέξαντο αὐτὸν  
 20 μετὰ πάσης τιμῆς καὶ χαρᾶς, εὐφρανόμενοι ἐπὶ τῇ γενομένῃ  
 τοῦ εἰδώλου καὶ τοῦ ναοῦ καθαιρέσει διὰ τῆς παρουσίας  
 καὶ προσευχῆς αὐτοῦ. τούτου δὲ τοῦ παραδόξου θαύματος  
 καὶ ὅλης τῆς πόλεως καὶ τῶν κύκλῳ ἐπαρχιῶν γνωσθέντος  
 καὶ διαβοήτου γενομένου πολλὰ πλήθη Ἑλλήνων καὶ ἐθνικῶν  
 25 ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ καὶ προσ-  
 ἦλθον τῇ ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ· οὓς τινες ὁ  
 πατριάρχης δεξάμενος παρεκάλει τὸν ἅγιον δοῦλον τοῦ Θεοῦ

1 ἀλεξ. πόλιν προσαγορεύουσιν P.

4 ἐπλήρωσε V.

5 ὁρμήσαντος PV.

6 τὴν νεάπολιν P | παρὰ θάλασσαν V.

8 τῷ] τὸ P τοῦ V.

9 μαγανείας P | ἰστάμενον fehlt V.

11 δικαίου P: ἁγίου V. | αὐτὸ] αὐτῷ PV | κατέπεσε V.

14 εἰδωλείου P εἰδώλου V. vgl. Z. 11.

15 νῦν] ἵνα PV | οἴδατε P: ἴδητε V.

23 ἐπαρχιῶν PV.

24 πλήθει ἐλλήνων τε καὶ ἐθν. V.

Σπυρίδωνα δοῦναι αὐτοῖς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα, ὡς δι' αὐτοῦ προσελθοῦσι τῇ τῶν Χριστιανῶν ὁρθοδόξῳ πίστει· ὁ δὲ ἀληθῶς ταπεινόφρων καὶ ἅγιος τοῦ Θεοῦ ἱεράρχης τοῦτο ποιῆσαι ἀνένευσεν, τῷ δὲ ἀγιωτάτῳ πάπᾳ τοῦτο ποιεῖν ἐδυσώπει, ὡς τούτου ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προχειρισθέντος αὐτόθι·<sup>5</sup> ὁ δὲ ἀγιώτατος πατριάρχης μετὰ πολλῆς αἰδοῦς τε καὶ εὐλαβείας τὰ ὑπὸ τοῦ δικαίου αὐτῷ ἐνταλθέντα ὡς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προσταχθέντα ἐποίησεν, καὶ ἐβάπτισεν ἅπαντα τὸν προσελθόντα λαὸν εἰς τὸ ὄνομα τῆς τριςυποστάτου καὶ μιᾶς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. ἐγένετο δὲ<sup>10</sup> χαρὰ μεγάλη καὶ εὐφροσύνη ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ μεγαλόπολει ἐπὶ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιστροφῇ καὶ σωτηρίᾳ· οὐ μόνον δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τοῦτο κατάδηλον γέγονεν ἀλλὰ καὶ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης, καὶ μέχρι Κωνσταντίου τοῦ βασιλέως ἦλθεν ἡ τοιαύτη ἀκοή, καὶ πλείονως ἡ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν<sup>15</sup> Σπυρίδωνος ἐνάρητος καὶ Θεοφιλῆς πολιτεία καὶ θαυματουργία εἰς τοὺς ἀνθρώπους διέτρεχεν. | ὁ μέντοι μακαριώ-<sup>88r</sup> τος ἀρχιεπίσκοπος ἐπὶ χρόνον τινὰ τὸν ἅγιον πατέρα ἡμῶν Σπυρίδωνα κρατήσας παρ' ἑαυτῷ καὶ ὡς ἔπρεπεν τῇ αὐτοῦ μακαριότητι παντοίως τιμήσας, εὐχαριστῶν αὐτῷ προέπεμπεν<sup>20</sup> ἐν εἰρήρῃ εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα, δοξάζων τὸν Θεὸν τὸν δόξῃ τοιαύτῃ τιμήσαντα τὸν ἑαυτοῦ θεράποντα.

Τούτου δὲ τοῦ παραδόξου θαύματος μνημόσυνον ἔστιν ἔτι καὶ νῦν τοῦ ἁγίου. ἐν τῇ πόλει γὰρ Τριμιθούντων ἐπάνω τοῦ μέσου πυλεῶνος, ἥγουν τῆς ἀρχοντικῆς θύρας καὶ<sup>25</sup> τοῦ ναοῦ ἔγκειται τὸ τίμιον λείψανον τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος, καὶ εἰκὼν πᾶσαν τὴν διήγησιν ταύτην ἔχουσα μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν τῶν μὴ γεγραμμένων ἐνταῦθα.

1 σφραγίδα PV.

8 ἐποίησε V.

9 λαὸν fehlt V.

11 δὲ μεγάλη χαρὰ V.

12 τῶν θνῶν P.

15 καὶ πλείονος P.

16 Θεοφιλ[ή]ς mit Rasur V.

20 μακαρι[ό]τητι mit Rasur V.

23 ἔστιν ἔτι V: ἔστιν εἰς ἔτι P.

25 πυλᾶωνος V | καὶ wird zu streichen sein.

28 γεγραμμένην V.



12 dec. 655.

ἦν τινα ἱστορίαν τῶν νῦν τὴν προειρημένην φιλόχριστον  
 πόλιν οἰκούντων ἐπιστατούντων ἕως οὗ τὸ παρὸν διήγημα  
 πρῶτως ἀνεγνώσθη ἐν αὐτῇ τῇ ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἐν  
 τῇ μηνίμῃ τῆς ἡμέρας τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος  
 5 τῆς παρούσης τεσσαρεσκαίδεκάτης Ἰνδικτιῶνος, πεντεκαί-  
 δεκάτῃ δὲ ἔτει Κωνσταντος τοῦ φιλοχρίστου καὶ εὐσεβεστά-  
 του ἡμῶν βασιλέως καὶ δευτέρῳ ἔτει Κωνσταντίνου τοῦ  
 Θεοσιέπτου καὶ εὐσεβεστάτου υἱοῦ αὐτοῦ· ἦν τινα ἱστορίαν  
 μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ παρόντος λόγου τινὲς τῶν φιλο-  
 10 χρίστων ἀνδρῶν τῶν τηλικαῦτα, συμπαρόντων Σεργίου τοῦ  
 ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κύπρου, καὶ  
 Παύλου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης κατὰ συγ-  
 κληρίαν ἀπὸ Αἰγύπτου ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀνερχομένον  
 καὶ παρατετυχηκός, καὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχι-  
 15 επισκόπου τῶν αὐτόθι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεοδώρου τοῦ  
 88<sup>v</sup> ἁγιωτάτου ἐπισκόπου | τῆς Κιτιέων φιλοχρίστου πόλεως,  
 Εὐσεβίου τε τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Λαπήθου, Θεασά-  
 μενοι ἀπήγγειλαν τοῖς τε προειρημένοις μακαριωτάτοις ἀν-  
 δράσι καὶ τῇ ἐμῇ ταπεινώσει· ἐγένετο δὲ πᾶσι μεγάλη χαρὰ  
 20 τοῖς τὴν φιλόχριστον πόλιν Τριμιθοῦντα οἰκοῦσιν τοῖς  
 συναχθεῖσιν ἐν τῇ μηνίμῃ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν· διηποροῦντο  
 γὰρ τινες περὶ τούτου τοῦ θαύματος μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν,  
 εἰ ἄρα ἀληθῆ εἰσι τὰ εἰρημένα, διὰ τὸ μηδὲν τοιοῦτον  
 ἐμφέρεσθαι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ ἁγίου τῷ διὰ ἰάμβων συν-  
 25 ταχθέντι· ἡνίκα δὲ ἐπεσκέψαντο τῇ γραφῇ τῆς εἰκόνος οἱ

1 ἦν τινα . . . . S. 231, 22 ἀγράφως fehlt in V | ἦν τινα P.

2 ἐπιστατούντων für ἐπισταμένων? Uebrigens bricht dem Verf. unter der Fülle der ihm wichtigen Umstände die Periode, er nimmt sie Z. 8 von Neuem auf.

6 ἔτει κωνσταντίου P.

7 δευτέρου ἔτους P.

10 vor συμπαρόντων, das von den folgenden Namen nicht getrennt werden kann, ist wohl ein anderes Participium ausgefallen, etwa οἰκούντων τὴν Τριμιθοῦντων πόλιν.

14 παρατετυχηκός P.

16 κηταιων (ἵ über τ von 1. Hand) P.

17 εὐσεβίου τε P | λαμπύρου P.

19 πᾶση P.

25 ἐπέσκεψαν P.

προειρημένοι φιλόχριστοι ἐκεῖνοι ἄνδρες καὶ λοιπὸν ἐγνώσθη ἡ ἱστορία διὰ (τῆς) τῶν ἀναγνωσθέντων διηγήσεως, πάντες ἠνθράκησαν καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ· ἦν τινα εἰκόνα καὶ οἱ προειρημένοι ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἀρχιερεῖς θεασάμενοι καὶ ἀκριβῶς τὴν ταύτης γραφὴν καταμαθόντες καὶ 5 πληροφρονηθέντες πάντῃ ἠγαλλιάθησαν, καὶ πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως τὸν θεὸν ἐδόξασαν καὶ τὸν αὐτοῦ δοῦλον πλειόνως ἐθαύμασαν, μετὰ ἀμέτρου εὐφροσύνης τὴν τοῦ δικαίου πατρὸς μνήμην ἐπιτελέσαντες.

Καὶ ἄλλα δέ, φησὶ πρὸς με Ἰωάννης ὁ θεοφιλέστατος,<sup>10</sup> περὶ τοῦ ἁγίου καὶ σεβασμίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θεοφόρου Σπυρίδωνος διηγήσατο καὶ αὐτὸς Στέφανος ὁ πρὶν μὲν διάκονος, ἔσχατον δὲ πρεσβύτερος ὡς εἴρηται γεγονώς· ὃς καὶ πρὸ τῶν ἑξ ἑτῶν τούτων τὸν βίον ἀπολιπὼν μετώκησεν εἰς Χριστὸν ἐν ἀγαθῇ πολιᾷ καὶ πολιτείᾳ τὸν τῆς ἐαυτοῦ<sup>15</sup> ζωῆς χρόνον πληρώσας κατὰ τὴν ἀρτίως διελθοῦσαν ὁδοῖαν 619/50 ἐπιτέμῃσιν μετὰ τὴν γενομένην πρώτην ἄλωσιν τῆς Κυπρίων νήσου. ἔχει δὲ τὸν πιστὸν λόγον, ὅτι καὶ ἐν γραφῇ τῆς 84r εἰκόνης ἄλλα τινὰ εἰσὶν τὰ μὴ ἐμφερόμενα ὡς εἴρηται ἐνταῦθα, ἅπερ ἠγνόνηται ἡμῖν διὰ τὴν πολλὴν τοῦ χρόνου πάρο-<sup>20</sup> δον καὶ διὰ τὸ μὴ εὑρεῖν ἡμᾶς μηδένα μνημονεύοντα τοιοῦτου τινὸς πράγματος μήτε ἐγγράφως μήτε ἀγράφως.

οὕτως πανταχοῦ ἐξέλαμψεν ἡ ἐνάρετος καὶ θεοφιλὴς πολιτεία τοῦ ἁγίου τούτου, ὅπως πληρωθῇ καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐν εὐαγγελίοις εἰρημένον πρὸς τοὺς μαθητὰς<sup>25</sup> καὶ ἀποστόλους, ὅτι Ὁ εἶπατε ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται καὶ ὁ πρὸς τὸ οὗς ἐλάλησατε ἐν τοῖς ταμείοις,

2 τῆς habe ich eingeschaltet.

13 γεγονώς P.

16 χρόνων P.

20 ἠγνό\*ηται P.

21 εὐρεῖν P.

23 θεοφιλ[ῆ]ς mit Rasur V.

24 ἐπ V: ὑπ P | αὐτῷ\* P.

26 δ ... 232, 1 δωμάτων Ev. Luc. 12, 3 mit Variation der ersten Worte (vgl. Ev. Matth. 10, 27).

26 φωτὶ V.

27 οὗς P. | ταμείοις P ταμ[ε']οις mit Rasur V. Diese Schreibung statt ταμείοις war damals längst durchgedrungen.

*κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωματίων. Ταῦτα πρὸς ἀφίλειαν καὶ οἰκοδομὴν τῶν ἐντυγχανόντων συνεγραψάμην, ὅπως ἐν τοῖς τὸν θεὸν δοξάζοντες τὴν μισθαποδοσίαν κομίσιθαι.*

## II.

### Die Acten des Timotheos.

Meine Beurtheilung der kleinen Schrift über den h. Timotheos<sup>1)</sup> hat sowohl im Ganzen wie in manchen Einzelheiten nicht gerade günstige Aufnahme bei den theologischen Collegen gefunden. Die ruhige und sachliche Würdigung, der Lipsius in seinem bewundernswerthen Werk über die apokryphen Apostelgeschichten meine Bemerkungen unterzogen hat, scheint, wie sie mich zu aufrichtigem Dank verpflichtet<sup>2)</sup>, so auch eine nachprüfende Erwiderung von mir zu fordern. Ich beabsichtige das nicht. Auch ohne Rechthaberei wird das Richtige einmal zum Sieg, und trotz aller Rechthaberei das Irrige zu Fall kommen. Und wenn mir bei einem ersten Versuche Versehen und voreilige Schlüsse untergelaufen sein sollten, so kann es mir nur als eine Ehre gelten, von einem Kenner wie Lipsius belehrt zu werden. Dass ich gleichwohl auf den Gegenstand zurückkomme, dazu bestimmt mich lediglich die Ueberzeugung, zur Klarstellung zweier, wie mir scheint, der entscheidenden Fragen neue Momente beibringen zu können.

Wenn ich zunächst von der Zuverlässigkeit der in den Acta Timothei erhaltenen originalen Angaben rede, so versteht es sich unter Verständigen wohl von selbst, dass dies nur mit der Beschränkung geschehen kann, welche ein Zwischenraum von mehr als zwei Jahrhunderten zwischen Ereigniss und Niederschrift mit sich bringt. Ueber den

1) *Acta s. Timothei* in dem Programm der Bonner Universität zum Geburtstag des Kaisers Wilhelm 1877.

2) R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* Bd. II 2 (Braunsch. 1884) p. 373 ff., vgl. I p. 443 f. Die ausführliche Recension von Th. Zahn in den Göttingischen gel. Anzeigen 1878 St. 4 p. 97—114 habe ich einmal gelesen, sie zu berücksichtigen finde ich nach der Erklärung, die er selbst p. 110 Anm. mir über das Motiv seiner Polemik gegeben, keinen Anlass.

Bericht selbst habe ich meinen Ausführungen nichts zuzusetzen; seine ungeschminkte Schlichtheit wird jedem mit Legendenliteratur nicht ganz unbekannten Leser auf das Vortheilhafteste auffallen. Fraglich musste ich lassen, inwieweit der Verfasser in seinen Zeitangaben zuverlässig sei, genauer gesagt, ob zu den beiden Datirungen

1) des Anfangspunktes von Timotheos' Episkopat in Ephesos: βασιλείοντος τὸ τηνικαῦτα τῆς Ῥωμαίων πολιτείας Νέρωνος, ἀνθυπατεύοντος δὲ τῆς Ἀσίας Μαξίμου (p. 8, 16), d. h. ungefähr des J. 58 n. Chr.;

2) des Todesjahres des Timotheos (und des Anfangs von Johannes des Evang. Episkopat): βασιλείοντος μὲν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας τοῦ προρηθέντος Νέρβα, ἀνθυπατεύοντος δὲ τῆς Ἀσίας Περεγρίνου (p. 13, 69), d. h. des J. 97 n. Chr.

die officielle Proconsularliste der Provinz Asia benutzt worden ist: wenn es geschehen, selbstverständlich in der Weise, dass für die in Betracht kommenden Daten einer willkürlichen Construction der Apostelgeschichte die entsprechenden Eponymen jener Liste ermittelt wurden. Das Doppeldatum nach asianischem und römischem Kalender (p. 13, 67) erweckt das beste Vertrauen, und für den Proconsular Maximus war bereits durch E. Hübner eine passende Persönlichkeit in Q. Allius Maximus, einem cos. suff. des Jahres 49, nachgewiesen<sup>3)</sup>. Um so mehr Bedenken erweckte der Proconsul des Jahres 97 Peregrinus. Erst aus dem dritten Jahrhundert war ein Consul dieses Namens Armenius Peregrinus, cos. ord. des Jahres 244 und Sohn des Arvalbruders und Prätors im Jahre 213 L. Armenius Peregrinus, bekannt<sup>4)</sup>. Sollte ein Mann, der sein Ursprungszeugniss schon im Namen mit sich herumtrug, in so früher Zeit zu den höchsten Ehren des römischen

3) s. Acta Tim. p. 16.

4) Vgl. W. Henzen, Scavi nel bosco sacro dei fratelli Arvali (Roma 1868 fol.) p. 77 und Acta fratrum Arval. (Berol. 1874) p. 177. In den Acta Tim. p. 28 ist durch ein Versehen *Septimium Peregrinum* geschrieben, was ich zu berichtigen bitte.

Staats emporgestiegen sein? Schon damals als meine Ausgabe der Timotheos-Acten erschien, hätte jener Zweifel niedergeschlagen werden können. Der zuerst von G. Wilmanns vollständig veröffentlichte Senatsbeschluss über das Marktrecht des saltus Beguensis lehrte uns als consul suffectus des Jahres 138 einen 'P. Delphius Peregrinus Aleius Alennius Maximus Curtius Valerianus Proculus M. Nonius Mucianus'<sup>5)</sup> kennen. Sogar ein Gentilname Peregrinius ist aus dem Cognomen abgeleitet worden: an weit entlegenen Orten lassen sich Träger desselben nachweisen, in Lyon ein Freigelassener L. Peregrinius Rullinus, in Lambaese eine Peregrinia Fortunata, in Britannien ein M. Peregrinius Super, in Augsburg ein Peregrinius Bellicus<sup>6)</sup>. Die Möglichkeit, dass schon in den achtziger Jahren des ersten Jahrhunderts ein Peregrinus zum consul suffectus befördert werden und im Jahre 97 Proconsular der Provinz Asia sein konnte, wird nach dem sicheren Vorkommniss des Jahres 138 niemand in Zweifel ziehen wollen. Bei der Trümmerhaftigkeit unserer Kenntniss der *consules suffecti* und der Provincialfasten werden wir vielmehr dankbar hinzunehmen haben, was eine Vertrauen heischende Quelle uns Neues lehrt, wenn es sich, wie in den besprochenen Fällen, als geschichtlich möglich erweist.

Die zweite Frage ist rein exegetischer Art, für mich die wesentlichste. Die einfache Aufgabe, das Wirken des Timotheos darzustellen und sein Ende zu erzählen, hat der Verfasser dadurch verwickelt, dass er die Geschehnisse und Thätigkeit des Evangelisten Johannes hereinschlingt. Von den knapp 70 Quartzeilen des Martyriums kommen auf Johannes etwa 25, mehr als ein Drittel des Ganzen. Was ist der zureichende Grund dieses Verfahrens? Etwa das Bedürfniss der Raumfüllung? Dann brauchte der Verfasser

---

5) Ephemeris epigr. II (1875) p. 271 ff., vgl. p. 276 (jetzt *CIL* VIII n. 270). Auf einem vor dem Consulat gesetzten Stein von Verona heisst er: M. Nonius M. f. Pob. Mucianus P. Delphius Peregrinus.

6) Siehe A. de Boissieu, *Inserr. ant. de Lyon* p. 12 (nach Millin); *CIL* VIII n. 3689 VII n. 1009 III n. 5811.



nur, wie später Symeon der Metaphrast verfuhr, die Andeutungen des Neuen Testaments, auf die er selbst hinweist, auszuführen und die Wirksamkeit des Paulus als Hintergrund für seinen Helden zu schildern. Das gerade Umgekehrte hat er gethan. Ich kann heute noch nicht anders urtheilen als ehemals<sup>7)</sup>. Auf diese Verschlingung von Johannes' und Timotheos' Leben konnte der Verfasser nicht durch die Aufgabe geführt werden, die er sich gestellt hatte; er fand dieselbe als etwas Gegebenes vor, das zweckmässig und selbständig umzubilden ihm im Drang des Bedürfnisses, für den schon vor 356 zu Ephesos bestehenden Cultus des h. Timotheos das unentbehrliche kirchliche Lesestück zu besorgen, sei es die Zeit oder die Lust oder auch die geistige Kraft fehlte. Welcher Art die so unselbständig benutzte Quelle war, ergibt sich ebenso deutlich aus der exegetischen Analyse des Inhalts. Der Bericht von Johannes' erstem Aufenthalt in Ephesos (p. 9, 24 ff.) verfolgt den Zweck, die Entstehung des Logos-Evangeliums der Heimathsstadt des Verfassers zu vindiciren; den Zusammenhang vollkommen störend folgt dann p. 12, 60 zwischen der Erzählung vom Ende des Timotheos und den Zeitangaben über dasselbe eine Bemerkung über Johannes' Rückkehr von Patmos, den Antritt und die Zeitdauer seines Episkopats: in ein Martyrium des Timotheos konnte sie nicht kommen, wenn nicht dessen Inhalt einer Quelle entnommen war, für welche eine solche Verbindung von Nachrichten über Timotheos und Johannes naturgemäss und nothwendig war, das heisst einer Geschichte der Kirche von Ephesos. Bis auf den vorliegenden Auszug ist sie, so viel wir bis jetzt wissen, verschollen; wie weit sie gieng, ob sie auch die übrigen Kirchen der Provinz umfasste, bleibt uns verborgen. Werden wir darum lieber annehmen, weil ein solches Geschichtsbuch uns nicht genannt wird, darum habe es auch nicht existirt? oder werden wir die Thatsache, zu der ein unvermeidlicher Schluss der Exegese uns zwingt, als solche hinnehmen? Eusebios, als

---

7) S. Acta Tim. p. 34 f.

er seine Geschichte der christlichen Kirche schrieb, hat das Ephesische Buch nicht gekannt: nichts hindert eine unabhängige, ungefähr gleichzeitige Entstehung vorauszusetzen. Und wenn Lipsius mit seinem Urtheil das Richtige getroffen haben sollte, wovon ich mich bis jetzt nicht überzeugen kann, dass der Verfasser von Eusebios abhängig sei, so müsste das Buch sehr bald nach Eusebios entstanden sein. Das zeigt die uns bekannte Geschichte der Timotheus-Verehrung, Sprache und Stil dürfen auch ein Wort mitreden.

Ich habe den Kern der Streitfrage in aller Kürze wiederholt, nicht als ob ich glaubte, dadurch meiner Ansicht geneigteres Gehör zu erwirken: durch Wiederholung können Gründe nicht stärker werden. Meine Absicht ist vielmehr, den Vorgang bei der Entstehung unserer Acta durch eine sehr ähnliche Thatsache zu erläutern und Solchen, die meinen Erwägungen sich nicht von vornherein verschlossen haben, verständlicher zu machen. Ich würde längst auf sie aufmerksam gemacht haben, wenn es mir nicht während der Zeit, als mir die Liberalität der Leidener Bibliotheksverwaltung die ehemals Perizonische Handschrift griechischer Legenden anvertraut hatte, unmöglich gewesen wäre, von dem betreffenden Stück mehr als einen kurzen Auszug anstatt einer Abschrift zu nehmen. Mittlerweile ist die Legende in den *Analecta Bollandiana* gedruckt worden, und Jeder, der das Bedürfniss fühlt, wird in der Lage sein, die Richtigkeit meiner Angaben nachzuprüfen<sup>8)</sup>.

Das Martyrium des h. Agathonikos gibt nach blasser, von dem Redactor vorgesetzter Einleitung eine Schilderung der christenfeindlichen Thätigkeit, welche unter Autorität des Maximianus der *comes* Eutolmios aus Nikomedia<sup>9)</sup> in Bithynien geübt. Der gefeierte Märtyr ist zwar die hervorragendste und am ausführlichsten bedachte Persönlichkeit dieser Schilderung, aber durchaus nicht die

8) *Analecta Bollandiana* tomus II. ed. C. de Smedt, Guil. van Hooff et Jos. de Backer. Par. etc. 1883, p. 99—115 nach cod. Perizon. in fol. 10 f. 107<sup>r</sup> — 114<sup>v</sup>.

9) A. a. O. p. 100, 12 *Εὐτόλμιος τις ὀνόματι, τὸ ἀξίωμα κόμης, ἀπὸ Νικομηδείας ἐρμώμενος.*

einzig. Eutolmios erhält zuerst einen Geistlichen Zotikos mit zweien seiner Schüler vorgeführt, die nach kurzem Verhör enthauptet werden. Dann durchstreift er mit seinen Gehilfen die Landschaft von Nikomedia; die vornehmeren und wohlhabenderen Christen der Stadt, auf welche vorzugsweise sein Augenmerk gerichtet ist, hatten sich auf ihren Gütern oder sonst an sicheren Orten geborgen. Da hört er, dass durch einen hochgebildeten und vornehmen Bürger Agathonikos der zeitige *princeps senatus* der Stadt Nikomedia<sup>10)</sup> für das Christenthum gewonnen worden sei. Ohne Schwierigkeit wird Agathonikos auf seinem Landgut Kybaina<sup>11)</sup> eingefangen und vor das Tribunal des comes in der Basilica des Stadttheils Lampsos<sup>12)</sup> geführt. Hier zeigt sich, dass Agathonikos von vornehmerm Geschlecht, Abkömmling eines einst hochgestellten Hippasios und Sohn des vormaligen Statthalters Asklepiades, sogar mit dem kaiserlichen Hause verwandt ist<sup>13)</sup>. Nach langen Wechselreden entschliesst sich Eutolmios, den Märtyr dem Kaiser zu überantworten, alle anderen Christen aber, d. h. wohl die durch das Beispiel des Märtyrs bekehrten Apparitoren (s. p. 102, 16 f.) durch das Schwert hinrichten zu lassen. Da der Kaiser zur Zeit in Thrakien verweilte, wird Agathonikos mit Anderen durch Eutolmios dorthin geführt, und zur Abschreckung der Zuschauer auf der Reise und im Quartier nach Möglichkeit gequält. An einem Rasttage (der Ort wird Potamoi genannt, s. Anm. 14)

---

10) p. 102, 9 *ὅτι ὁ πρῶτος πρίγκιψ ἐπέσθη δουλεύειν Χριστῷ διὰ τινος Ἀγαθονίκου σοφοῦ*, vgl. 103, 15 *ἀνέπεισεν τὸν τῆς ἐνθάδε (am Ort der Verhandlung, Nikomedia) συγκλήτου πρίγκιπα σὺν αὐτῷ θρησκεύειν — Χριστόν*.

11) Kybaina nom. pl. hiess doch wohl der Ort: p. 102, 10 *διάγει ἐν ἀγορῇ λεγομένῳ Κυβαίωνων* und 103, 15 *ἐν κώμῃ Κυβαίωνων διάγων*.

12) p. 103, 10 *ὁ κόμης καθίσας ἐν τῇ βασιλικῇ ἐν τόπῳ καλουμένῳ Λάμψῳ ἐξέτασεν ἐποιεῖτο*: man wird an den Stadtnamen Lampsakos erinnert; vgl. auch den ionischen Namen *Λαμψαγόρας*.

13) Das Genauere über das Geschlecht des Ag. p. 103, 13; sein Adel wird 106, 19. 112, 1, seine Verwandtschaft mit dem Kaiser 105, 17. 113, 16 f. hervorgehoben.

werden mehrere Officiere, Zenon, Theoprepes und Akindynos vor das Tribunal des comes geführt und zum Tod durch Katapulten verurtheilt. Der Zug gelangt nach Chalkedon. Dort lag seit der Zeit, wo die h. Euphemia gelitten, ein Führer der christlichen Partei Severianus in Banden. Eutolmios, auf ihn aufmerksam gemacht, verurtheilt ihn zum Tod durchs Schwert. Zu Byzanz übernimmt dann der Senat die Untersuchung über die noch übrigen Bithynischen Christen (senatorischen Rangs), vorab des Agathonikos, der nach standhaftem Bekenntniss Christi vor der Stadt gestäupt wird. Eutolmios eilt mit Reichspost dem Kaiser nach, um ihm Bericht zu erstatten, und findet ihn unweit Selymbria am Strande. Maximianus erkennt in Agathonikos seinen Verwandten, aber die Hartnäckigkeit desselben zwingt schliesslich dem Kaiser das Todesurtheil ab, das am 22. August vollzogen ward.

Wer das Martyrium des Agathonikos erzählen wollte, mochte immerhin den Eutolmios als Wütherich schildern und diese Schilderung durch einzelne nicht streng zur Sache gehörige Proben beleben. Die uns vorliegenden Acten folgen aber vielmehr den Schritten des Eutolmios, und behandeln Gefangennehmung, Verhöre, Leiden und Ende des Agathonikos nur als eine hervorragende Episode in der Thätigkeit jenes comes. Der Schriftsteller, aus dessen Hand die vorliegenden Acten hervorgiengen, vermochte nicht einmal das völlig Fremdartige aus dem benutzten Bericht auszuschneiden, wie das Ende des Zotikos und des Severianus; nur am Schluss hat er gestrichen, was über Agathonikos hinausgriff, die Verhandlungen über die übrigen Christen senatorischen Rangs; wenn er sonst gekürzt hat, ist das recht ungeschickt geschehen, wie denn die Episode des Zenon u. s. w. (p. 109, 5—110, 3) ganz in der Luft schwebt. Der Redactor des Martyriums und der Verfasser des zusammenhängenden Berichts über Eutolmios sind also ganz verschiedene Persönlichkeiten. Der Verfasser der Quellenschrift hatte aber gewiss nicht nur von Eutolmios mehr zu erzählen gewusst, sondern überhaupt sich eine weitere Aufgabe gesteckt. Ich zweifle

nicht, dass unser Martyrium ausgeschnitten ist aus einer natürlich zum Zweck der Erbauung abgefassten Geschichte der Christenverfolgungen in Bithynien, welche sogar über die Diocletianische Zeit zurückgegriffen zu haben scheint. Die Rückbeziehungen auf frühere bithynische Vorgänge, auf eine Begegnung zwischen Numerianus und einem Bischof Babylas im Jahre 284 und auf das sonst unbekannte Martyrium des Romanus durch Asklepiades, den Vater unseres Agathonikos (p. 104, 5 f.), legen die Vermuthung nahe, dass dieselben am zuständigen Ort bereits zusammenhängend erzählt waren.

Diese Geschichte der bithynischen Märtyrer war in der besten Zeit des vierten Jahrhunderts verfasst worden. Der erhaltene Ausschnitt darf unter die *acta sincera* gezählt werden, so gut wie irgend ein anderer nicht amtlicher Bericht. Der Verfasser schöpfte noch aus der Fülle lebendigen Details; er zeigt genaue Kenntniss der Ortsnamen und zufälliger Umstände, um die sich sonst Verfasser von Heiligengeschichten nicht zu kümmern pflegen, und durch manche Andeutungen wirft er Licht auf die damaligen Verhältnisse bithynischer Städte<sup>14)</sup>. Er versäumt nicht, es hervorzuheben, wenn die sterblichen Reste eines Märtyrers von den Gläubigen aufgenommen und beigesetzt worden, wie bei Zotikos (p. 101, 12) und bei Severianus (111, 13): er kennt also ihre Gräber und ihren Localcult.

Es ist beachtenswerth, dass weder Zenon und Genossen, noch Severianus, noch der beiläufig erwähnte Romanus zu allgemeinerer und bekannter Verehrung gelangt sind. Die griechische und die römische Kirche begeht nur das Gedächtniss des „h. Agathonikos, Zotikos und ihrer Genossen“ am 22. August. Offenbar verdanken diese Heiligen das lediglich dem uns erhaltenen Martyrium, in

---

14) Hinweisen möchte ich auf die mir nicht verständliche Angabe über die drei bei Potamoi hingerichteten Officiere p. 110, 2 *ἐτελειώθησαν καὶ οὗτοι οἱ ἄγιοι ἐν χωρίῳ λεγομένῳ Ποταμοῖς, Ζήνων, Θεοπρεπῆς καὶ Ἀκίνδυνος, οἱ ἐν τριβουνάτοις Καίσαρῶν, vorher 109, 6 heissen sie οἱ περὶ Ζήνωνα στρατιάρχαι.*



welchem Agathonikos der Titularheld und Zotikos der an erster Stelle erwähnte Märtyr ist.

Das Quellenwerk hatte sichtlich über seine Heimath hinaus keine Verbreitung gefunden und ist früh verschollen, während der zu liturgischem Gebrauch zugestutzte Auszug bekannt wurde und die Namen der beiden Hauptheiligen weiter trug. Der Hergang der Entstehung des Auszugs wie des Untergangs der Quellschrift machen das Martyrium des Agathonikos zu einem Gegenstück der acta Timothei.

### III.

#### **Legendenaustausch der griechischen und römischen Kirche.**

Die Fülle der uns erhaltenen lateinischen Uebersetzungen und Bearbeitungen griechischer Legenden lässt uns auf einen Austausch zwischen der griechischen und römischen Kirche schliessen, bei dem die Griechen nicht bloß die Gebenden bleiben konnten. Das Abendland, vor allem Rom, bot genug der heiligen Erinnerungen, für welche auch die Griechen Theilnahme empfinden mussten. Und die Heiligenkalender beider Kirchen liefern den Beweis für den Zusammenhang, der zwischen der Verehrung von Heiligen aus der anderen Hälfte des alten Reichs und der Verbreitung ihrer Legenden durch Uebersetzungen bestand. Es wird oft schwer zu bestimmen sein, ob der Austausch der kirchlichen Diptycha die Nachfrage nach den legendarischen Lesestücken oder ob diese das Bedürfniss der Verehrung herbeiführten; im Ernst wird man überhaupt diese Frage kaum aufwerfen können: erst wenn er von geschichtlichem Inhalt erfüllt war, konnte der Name eines Heiligen Gegenstand des Cultus werden.

Aber wann hat dieser Austausch der Legendenüberlieferung durch wechselseitige Uebersetzungen stattgefunden? Es ist nach vielen Seiten hin nicht unerheblich, diese Epoche zu ermitteln. Vielleicht empfinden auch Andere die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung: ich gestehe wenig-

stens, schon lange und vielfach von der Unsicherheit meines Wissens in dieser Hinsicht gequält worden zu sein. Und wenn ich im Folgenden zusammenzufassen versuche, was sich mir in gelegentlicher Beobachtung ergeben hat, verbinde ich damit den lebhaften Wunsch, Andere zur Fortsetzung und Erweiterung dieser vorläufigen und unvollkommenen Bemerkungen zu veranlassen. Eine einzelne handschriftliche Nachricht wird leicht so lange als zufällig und werthlos unbeachtet gelassen, als nicht ein fester Punkt gegeben ist, dem sie sich wie von selbst berichtigend oder ergänzend anfügt.

So viel ist sofort klar: das sechste Jahrhundert, in welchem Cassiodorius Senator so erfolgreichen Anstoss gab die lateinische kirchliche Literatur durch Uebersetzungen griechischer Werke abzurunden und vor ihm schon Dionysius Exiguus in dieser Richtung selbst thätig gewesen war, kann die gesuchte Epoche planmässiger Uebersetzungen von Legenden nicht gewesen sein. Den Männern jener Zeit war noch ein höheres Ziel gesteckt, die Begründung biblischer und kirchlicher Wissenschaft. Und die leeren Fächer der alten Kalender bis auf Karl den Grossen führen uns die vorausgesetzte Thatsache deutlich genug vor Augen. Die natürliche Freude an den religiösen Novellen, den letzten Schösslingen, die der dichterische Sinn der Griechen getrieben, war den Abendländern vergällt durch die strenge Musterung, die Gelasius mit der kirchlichen Literatur vorgenommen hatte; überaus Weniges von dem, was gegen Ende des fünften Jahrhunderts in lateinischer Form vorlag, hatte bei jener Prüfung Probe gehalten. Sollte die Uebersetzerthätigkeit in Fluss kommen und Wirkung üben, so musste erst die Leidenschaft für das Mythologische oder sagen wir immerhin für das künstlerisch Darstellbare im religiösen Leben zu einer Macht herangewachsen sein, welche auch den besonnenen Verstand der kirchlichen Oberen gefangen nahm.

Einen festen Punkt bildet Anastasius, der Abt von Santa Maria in Trastevere und spätere päpstliche Bibliothekar (bis gegen 882), ein Mann, der Bedeutung genug

auch über seine Zeit hinaus erlangt hat, um eine besondere Darstellung und Würdigung zu lohnen<sup>1)</sup>. Seine Beherrschung beider Sprachen liess ihn nicht nur zeitweilig als Vertreter des Abendlandes in Ostrom geeignet erscheinen, sondern hat ihn auch zu einem hervorragenden Vermittler der jüngeren Literatur der griechischen Kirche an die römische Welt gemacht. Der Rechtstitel seiner Berühmtheit gründet sich nicht sowohl auf die vermeintliche Redaction des Papstbuches, mit dem ein willkürlicher Einfall Panvinio's seinen Namen verknüpft hat, als auf seine ausgedehnte Uebersetzerthätigkeit. Neben den grösseren Arbeiten, die ihn dem Historiker werth machen, tritt seine Bemühung um die griechische Legendenliteratur noch bemerkbar genug hervor. Dass er selbst Werth darauf legte, zeigen uns die den einzelnen Uebersetzungen vorgesetzten Widmungsbriefe<sup>2)</sup>, denen vornehmlich wir die allgemeine Kenntniss, sowie einzelne Angaben über diese Thätigkeit verdanken.

*Rusticus est sermo, calamus quem vertit Achivo*

sagt er einmal<sup>3)</sup> bescheiden von seiner Sprache; in Wahrheit zeichnet er sich vor andern Uebersetzern des früheren Mittelalters vortheilhaft aus durch eine gewisse Bildung und Leichtigkeit des Stils. Er vermochte sich diesen Vorzug zu sichern, indem er darauf verzichtete, die gekünstelte und überladene Schreibweise der spätgriechischen Autoren, die ihm vorlagen, getreu nachzubilden<sup>4)</sup>.

---

1) Materialien, aber ohne Sichtung findet man bei Cas. Oudin, *Comment. de scr. eccles. t. II p. 250 ff.* und J. A. Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. act. 1, 230 f.* Die von L. Duchesne (*Le Liber Pontif. p. XXXV, 7*) erwähnte Schrift von P. A. Lapôte, *De Anastasio bibliothecario*, Par. 1884, ist mir nicht zugänglich geworden. Ueber die Zeit seines Endes s. *Muratorii Script. rer. Ital. t. III praef. p. V.*

2) Mehrere dieser Prologe hat Mabillon im *Museum Italicum I 2 p. 80 ff.* veröffentlicht.

3) Bei Mabillon a. O. p. 80.

4) Bei Herib. Rosweyde, *Vitae patrum* (Antwerpen 1615) p. 179 (*Acta Sanctorum jan. t. II p. 498 a*) *nec Graecorum idiomata nec eorum ordinem verborum sequi potui vel debui, non enim verbum e verbo, sed*

Auf den Wunsch Petrus', des Bischofs von Gabii, hatte Anastasius das Leiden des alexandrinischen Bischofs Petrus<sup>5)</sup> und der 1480 Märtyrer von Samaria<sup>6)</sup> übersetzt. Zur Zeit des Papsts Nicolaus (858—867) bearbeitete er im Auftrag desselben die Schrift des Kypriers Leontios über das Leben des Erzbischofs Johannes Eleem. von Alexandria<sup>7)</sup>, auf Wunsch des päpstlichen Leibarztes Ursus die Wunder Basilius des Grossen von Cäsarea<sup>8)</sup>. Das Datum des Jahres 875 trägt die Uebersetzung von Sophronios' Schrift über Leiden und Wunder des h. Cyrus und Johannes<sup>9)</sup>. Kaiser Karl dem Kahlen widmete er im Juni 876 das Leben des Dionysius Areopagita nach Methodios<sup>10)</sup>, demselben im gleichen oder folgenden Jahre das auf Anliegen des Johannes Diaconus übersetzte Martyrium des Deme-trius<sup>11)</sup>. Man ersieht aus dieser Uebersicht nur des sicher

*sensum e sensu excerpsti*: eine Bemerkung, die man bei der Kritik des griechischen Textes sich gesagt sein lassen muss.

5) Anastasius selbst bezeugt sie im Prolog der folgenden passio. Sie scheint erhalten zu sein, bei A. Mai, Spicil. Rom. III p. 671 ff., s. Baronius zum Martyrol. Rom. 26. Nov. (p. 497, a Antwerpen 1613).

6) Prolog bei Mabillon a. O. p. 80; zusammen mit dem lat. Martyrium in den Acta Sanctorum iun. t. 4, 182 ff.

7) Mit Prolog herausgegeben von Herbert Rosweyde, Vitae Patrum p. 178 ff. Acta Sanctorum ian. 23 t. II p. 498 ff. Vgl. Sigebert De serr. eccles. c. 103.

8) Prolog bei Mabillon p. 82. Anastasius bezeichnet sich als *abbas monasterii s. dei genitricis Mariae virginis siti trans Tiberim, ubi olim circa domini nativitatem fons olei fluxit*.

9) Prolog bei Mabillon p. 83 f. und danach bei A. Mai Spicil. Rom. t. IV p. 227 f. Die Datirung *Data IIII kal. febr. indictione VIII anno vero domini nostri [Iohannis] octavi papae [VII]* ist trotz ihrer Lückenhaftigkeit durch die Indictionsangabe (ind. VIII beginnt 1. Sept. 874) zweifellos. Das griech. Original ist von Mai im Spicileg. t. III und danach bei Migne 87, 3 p. 3380 ff. veröffentlicht worden.

10) Prolog bei Surius zum 9. Oct. f. 237\* (Venet. 1581); er ist datirt *mense iunio, ind. nona, anno pontificatus... Iohannis VIII papae quarto, imperii vero domini clementissimi Caroli semper Augusti primo*. Vgl. Pagius, Critica in Baronium a. 876 n. 12, und unten S. 256.

11) Mit Prolog herausgegeben von Mabillon, Vetera Analecta t. I

Nachweisbaren, wie Anastasius mindestens während der letzten Jahrzehnte seines Lebens zu diesen kleineren Arbeiten sich immer bereit fand und Zeit zu erübrigen wusste. Gewiss ist damit aber nur ein kleiner Theil der lateinischen Legenden bezeichnet, die aus seiner Hand hervorgegangen sind.

So erheblich wir uns danach immerhin die Thätigkeit des Anastasius denken dürfen, zeigt es sich doch bei näherem Zusehn, dass sie nur der abschliessende Endpunkt einer längeren voraufliegenden Reihe war. Anastasius selbst weist wiederholt auf Vorgänger zurück; so fand er die zwölf ersten Wunder des Cyrus und Johannes nebst der Vorrede bereits in einer Uebersetzung vor, die *Bonifatius consiliarius ad petitem Theodori primicerii, defensoris ecclesiae Romanae* verfasst hatte, und er konnte sich begnügen, dazu die Fortsetzung zu liefern<sup>12</sup>). Eustochius, der Uebersetzer von Jacobs Reue der h. Pelagia<sup>13</sup>), mag in diese Reihe gehören. Doch verzichte ich gerne auf Vermuthungen in der gewissen Hoffnung, dass geschärfte Aufmerksamkeit bald gesicherte Thatsachen in den leeren Raum setzen werde.

Solche vermag ich wenigstens für den umgekehrten Vorgang, die Ueberführung abendländischen Gutes in die griechische Literatur, nachzuweisen. Der enge und gegenseitige Zusammenhang beider Vorgänge wird sich dabei von selbst ergeben.

In einer alten Handschrift der Pariser Bibliothek, derselben, der oben (I) die Mittheilungen über die Geschichte der Spyridon-Legende entlehnt wurden (n. 1451), fand ich ein Leben der h. Anastasia, welche die römische Kirche am 25. December hoch hält und offenbar schon vor der Einführung des Weihnachtsfestes verehrte. Die Datirungs-

---

p. 65 ff. (ed. 1723 p. 172 ff.) und in den Acta Sanctorum octob. t. IV p. 87 ff., vgl. p. 53.

12) Siehe Mabillon a. O. p. 84 (Mai Spic. 4, 228); vgl. auch p. 82.

13) Siehe Rosweyde, Vitae patrum p. 376. Acta Sanctorum octob. t. IV p. 261, vgl. Legenden der Pelagia p. 30.



formeln und mehr noch ihr mit der griechischen Ueberslieferung streitender Tag<sup>14)</sup> zwingen, eine lateinische Quelle dieser Schrift anzunehmen. Das wird ausdrücklich bestätigt durch eine Bemerkung, die nach dem Amen der Schrift untergefügt ist:

Ταῦτα ἐγὼ ἐλάχιστος θεό  
 δωρος ἐν τῇ ῥώμῃ γενό  
 μενος ἐν τῇ πρεσβείᾳ  
 τῆς ἐνώσεως τῆς ὁρ  
 δοδόξου πίστεως· εὖρον  
 ἐν τῇ οἰκίᾳ τῆς ἀγίας ἀ  
 ναστασίας· ῥωμαῖ  
 κοῖς γραμμασιν ἐγκεί  
 μενα· καὶ ἐρμήνευσα  
 διὰ τοῦ καλοῦ ἰωάννου: Ω

Ein Theodoros also, der als byzantinischer Gesandter zum Zweck einer herbeizuführenden Glaubenseinigung nach Rom gekommen war, ein Kleriker, wie man nach seinem Epitheton schliessen muss, hatte in der Kirche der h. Anastasia, die nach mancherlei Umbau noch heute am Fuss des Palatin steht, die lateinische Legende kennen gelernt und ihre Uebersetzung durch einen beider Sprachen kundigen Geistlichen oder Mönch, den „schönen Johannes“ veranlasst. Zu solchen Gesandtschaften hatte, um von älteren Streitigkeiten abzusehen, die nicht wohl in Betracht kommen können, die Verstimmung und Entfremdung, welche in Rom durch den Bildersturm der griechischen Kirche erregt war und durch die zahlreichen flüchtigen Mönche unterhalten wurde, seit dem Versuche des Patri-

14) Dies Heiligenleben findet sich in der genannten Handschrift f. 115<sup>r</sup> — 126<sup>v</sup>, mit dem Titel *Βίος καὶ μαρτύριον τῆς ἀγίας μάρτυρος Ἀναστασίας καὶ τῶν σὺν αὐτῇ μαρτυρησάντων*, und dem Randvermerk KB (22. Dec.). Die Zeitangabe lautet f. 126<sup>v</sup> *ἔπαθεν δὲ ἡ τοῦ θεοῦ δοῦλη ἀναστασία τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰαννουαρίων· μετετέθη δὲ τα λείψανα αὐτῆς διὰ τῆς ἀπολλωνίας ἐν τῇ κατασκευασθείσῃ παρ' αὐτῆς ἐκκλησίᾳ τῇ πρὸ ἐπὶ τὰ ἰνδῶν (so st. εἰδῶν) σεπτεμβρίων*. Die griechische Kirche feiert diese Anastasia am 22. Dec. Von dem Kirchweihtag (7. Sept.) schweigt sowohl das Martyrologium Rom. als das heutige Diario Romano.

archen Tarasios (786)<sup>15</sup> mehrfach Anlass geboten; dann in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts die durch Photios hervorgerufenen Wirren. Aus diesen verschiedenen Sendungen, über deren Theilnehmer wir meist ungenügend unterrichtet sind, diejenige herauszufinden, bei welcher unser Theodoros betheiligt war, würde ich aufgegeben haben, wenn mir nicht mein verehrter College A. Dove hilfreichen Beistand geleistet hätte. Ihm verdanke ich den glücklichen und überzeugenden Nachweis der fraglichen Gesandtschaft.

Michael der Stammler wendete sich, um Frieden in seinem Reiche schaffen und die durch den Bilderstreit erhitzen Gemüther beruhigen zu können, im Jahre 824 an Ludwig den Frommen mit dem Ansuchen, durch seine Vermittlung die päpstliche Curie zu einer versöhnlicheren Haltung zu vermögen und eine Ausgleichung der Gegensätze herbeizuführen<sup>16</sup>); es galt, den Fanatikern unter den Bilderfreunden den Rückhalt, den sie bisher an Rom hatten, zu entziehen. Das kaiserliche Schreiben, das in lateinischer Uebersetzung als Actenstück der Pariser Synode von 825 erhalten blieb, wurde nebst den üblichen Geschenken durch eine Gesandtschaft überbracht, welche ihrer Bestimmung gemäss sich vom Hoflager des fränkischen Königs nach Rom zu Papst Eugenius II. verfügte. Unter der Führung des Protopatharen Theodorus nahm daran neben höheren geistlichen Würdeträgern der Oikonomos der Sophienkirche in Constantinopel Theodoros Theil, der damals den Rang eines Diakonen bekleidete<sup>17</sup>). In ihm dürfen wir zuver-

15) Siehe Schlosser, *Gesch. der bilderstürmenden Kaiser* p. 278 f.

16) S. Schlosser a. O. 461 ff. Simson, *Jahrb. des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen* 1, 218 f. Das Eintreffen der Gesandtschaft erwähnen unter dem Jahre 824 die *Annalen Einhards*, *Mon. Germ. Scr.* I p. 212, 33.

17) Namen und Würden der zu beglaubigenden Gesandten werden in dem Schreiben genau angegeben, *Mansi Concil. t. XIV* p. 419<sup>e</sup> 'mittere ad vestram gloriam Theodorum protospatharium nostrum et stratigon, Nicetam sanctissimum metropolitanum Myrensem Lyciae, Fortunatum archiepiscopum Venetiae, Theodorum reverendissimum

sichtlich den Theodoros wiedererkennen, der die Uebersetzung des Lebens der h. Anastasia veranlasste. Ob der „schöne Johannes“, der doch wohl der Gesandtschaft als Dolmetsch diente, derselben schon von Constantinopel aus mitgegeben oder, zu Rom als geflüchteter Mönch lebend, erst dort näher getreten war, ist zu wissen nicht von Belang.

Es ist nur ein vereinzeltes Vorkommniss, was wir hiermit constatirt haben. Aber das Interesse für abendländische Legenden, das wir in dem einen Falle wirken sehn, musste vorher geweckt sein. So legt die Thatsache einen Rückschluss nahe, den in greifbare Wirklichkeit umzusetzen allerdings die Möglichkeit gegeben ist.

In einem noch älteren Martyrologium der wunderbar reichen Pariser Bibliothek, der im April 890 vollendeten Handschrift n. 1470, befindet sich unter dem Leben der h. Marina die wichtige Angabe, dass es abgeschrieben sei aus dem Martyrologion, das der h. Methodios während seines Aufenthaltes zu Rom im Vatican mit eigener Hand geschrieben habe<sup>18</sup>). Aus den Ordnungszahlen, die diesem Heiligenleben und anderen beigeschrieben sind, sowie aus einer Verweisung auf den ersten Band ergibt sich, dass

---

diaconum et oeconomum istius sanctissimae dei catholicae et magnae ecclesiae s. Sophiae et Leonem nostrum candidatum’.

18) f. 141<sup>r</sup> ἐγράφη δὲ ἐκ τοῦ μαρτυρολογεῖον (lies τοῦ μαρτυρολογεῖου) ὅπερ ἔγραψεν ὁ ἅγιος Μεθόδιος ἰδιοχείρως καθεζόμενος ἐν τῇ μεγάλῃ Ῥώμῃ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον. Die gleiche Angabe wiederholt sich in der Ueberschrift der Scholien f. 135<sup>r</sup> ἐν τῷ μαρτυρολογίῳ ὅπερ ἔγραψεν ἰδιοχείρως καθεζόμενος ἐν Ῥώμῃ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον. S. Acta s. Marinae et s. Christophori (Festschrift der Bonner Universität zur fünften Säcularfeier der Universität zu Heidelberg, 1886) p. 47 und 48. Der Werth der Handschrift wird durch den Umstand erhöht, dass sie für den nachmaligen Patriarchen von Constantinopel Nikolaos (896—908. 912—925) geschrieben war: f. 2<sup>v</sup> steht unter dem alten Inhaltsverzeichniss von wahrscheinlich derselben Hand der Name des Besitzers ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ (mit rother Tinte); von etwas späterer Hand und mit schwarzer Tinte ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ (Patriarch 970—4). — Zum Folgenden vergl. die genannte Schrift p. 4 f.

die vorliegende Pariser Handschrift der dritte Theil eines mit dem byzantinischen Neujahr (1. Sept.) anhebenden dreibändigen Martyrologion war; jeder Band hatte wie der vorliegende, der die Monate Mai bis August umfasst, sich über vier Monate erstreckt und durchschnittlich etwa 40 Lesestücke, vorwiegend Legenden, gelegentlich auch Homilien enthalten. Die Handschrift stammt, wie eingetragene Besitzvermerke (Anm. 18) zeigen, direct aus dem Patriarcheion von Constantinopel. Wir dürfen gewiss sein, dass die Schrift über die h. Marina, obwohl sie allein ein Ursprungszeugniss trägt, nicht die einzige war, welche der Schreiber Anastasios der Sammlung des Methodios entlehnte.

Nach Feststellung des äusseren Thatbestandes kann ich den Versuch machen, denselben geschichtlich zu würdigen. Das kann nicht geschehen, ohne etwas auf die Persönlichkeit und Lebensverhältnisse des Methodios einzugehen; und ich unterziehe mich dieser Pflicht um so lieber, als mir bei meiner Ausgabe der Marina-Legende die Rücksicht auf den Raum es verbot, eine Begründung meiner Aufstellungen zu geben. Uebrigens handelt es sich nur darum, an die Stelle der haltlosen Vermuthungen, von denen sich kaum Einer der Vielen frei gehalten, welche die Schicksale des Methodios besprochen<sup>19)</sup>, und der übertreibenden Entstellungen abgeleiteter Quellen die verbürgten Thatsachen zu setzen, welche uns theils der Fortsetzer des Theophanes, theils der zwar nicht zeitgenössische, aber wohlunterrichtete Verfasser seiner Biographie<sup>20)</sup> überliefert.

Methodios, einer reichen und vornehmen Familie zu Syrakus entstammend, hatte als junger Mann sich nach Constantinopel begeben, um den Zugang zu höheren Staats-

19) Siehe besonders Leo Allatius, *De Methodiorum scriptis diatriba* (hinter *Methodii Convivium X uirginum. Romae 1656*) p. 360 ff., *Acta Sanctorum iun. t. II* p. 960 ff., Mongitor, *Bibliotheca Sicula* 2, 66 ff. Die Abhandlung Chifflet's (*De uno Dionysio*) kenne ich nur aus dem Referat Mongitors.

20) Herausgegeben in den *Acta Sanctorum iun. t. II* p. 961 ff. und in Migne's *Patr. gr.* 100, 1244 ff.

und Hofämtern zu suchen. Ein Mönch bestimmte ihn, dem Glanz der Welt zu entsagen und das Kreuz Christi auf sich zu nehmen. In einem Kloster der Hauptstadt, das von Stephanos am „Gänsepfuhl“ errichtet war und danach genannt wurde, liess er sich einkleiden<sup>21)</sup>. Durch den erneuten Sturm gegen die Bilder und ihre Verehrer, der unter Leo dem Armenier (vom 11. Juli 813 bis 25. Dec. 820) losbrach, wurde auch er betroffen. Die Absetzung und Verbannung des Patriarchen Nikephoros (Februar 815) veranlasste mit anderen strengen Anhängern der griechischen Orthodoxie auch den Methodios zur Flucht nach Rom. Mag er immerhin Briefe und geheime Aufträge von Nikephoros oder Theodoros von Studium überbracht haben, davon ist nirgends ausser bei Neueren die Rede, dass er in der Eigenschaft eines Gesandten an die römische Curie gekommen wäre. Sein Verhältniss zu hervorragenden Persönlichkeiten des byzantinischen Clerus, Herkunft, Gesinnung und Eifer konnten genügen, um ihm bei Leo III. eine freundliche und auszeichnende Behandlung zu sichern. Wir wissen schon aus der Pariser Handschrift, dass ihm Wohnung beim „heiligen Petrus“, d. h. im Vatican angewiesen worden war, dessen baufällige Wohnräume gerade damals durch Leo III. wiederhergestellt und wohnlich gemacht worden waren<sup>22)</sup>. Auf die Rolle, die Methodios zu Rom spielte, wirft ein zufällig erhaltener Brief des damaligen Vorkämpfers der Bilderverehrung, des Theodoros von Studium<sup>23)</sup> aus dem Jahre 818, ein willkommenes Streif-

21) Vita § 3 ἀποκρίεται τοίνυν ἐν τῇ Χητολάκκου μονῇ καὶ κεῖσε τὴν ἀσκητικὴν ἐξανύει παλαίστραν. In dem Menaeon bei Allatius p. 363 ist daraus Chios geworden. Die Flucht nach Rom ist in der Vita § 4 p. 962<sup>f</sup> (1248<sup>a</sup> Migne) auf das Bestimmteste in Zusammenhang mit der Absetzung des Nikephoros gebracht.

22) Liber pontif. 96 (Leo III), 89 t. II p. 301 Vignoli 'cubicula vero iuxta ecclesiam b. Petri apostolorum principis, quae omnia vetustate marcuerant atque etiam paene ruitura erant, idem egregius praesul a fundamentis firmissimum ponens aedificium in meliorem erexit statum'.

23) Theodoros Stud. ep. II 35 in Sirmonds Opp. (Venet. 1728) 5, 347 oder bei Migne 99, 1209.



licht. Ein gewisser Epiphаний hatte von Theodoros einen Brief an Methodios und einen an Papst Paschalis (817 bis Mai 824) zu überbringen: wir erfahren, dass der letztere nach den Weisungen des Methodios abgefasst war. Offenbar liefen damals durch Methodios die verbindenden Fäden zwischen den byzantinischen Bilderfreunden und der römischen Curie. Und so war es Methodios, der, als der Regierungsantritt (25. Dec. 820) eines vorurtheilsfreieren Kaisers, Michael des Stammers die Hoffnung auf eine Beilegung des Streits und auf die Wiederherstellung des vertriebenen Patriarchen eröffnete, den Papst Paschalis dazu vermochte, ein Schreiben an den neuen Kaiser in diesem Sinne zu erlassen und mit demselben in den ersten Monaten des Jahres 821 vertrauensvoll nach Constantinopel zurückeilte<sup>24</sup>). Statt der erhofften Wirkung sollte ihm ein Empfang zu Theil werden, der ihm das Anrecht auf den Titel eines Märtyrers verlieh. Man konnte wissen, dass Methodios die Intriguen geleitet hatte, die zu Rom gegen die herrschende Partei der Bilderfeinde gesponnen wurden; dass er die Intervention einer fremden Macht in die eigenen Angelegenheiten des Reichs zur grössten Gefahr des inneren Friedens veranlasst hatte, wurde ihm als eine Art Hochverraths zur Last gelegt<sup>25</sup>). Einerlei, wie viel Stockschläge ihm aufgezählt wurden, jedenfalls hatte er in einer neunjährigen Verbannungshaft auf der Andreas-

24) Vita § 5 p. 964 (Migne 100, 1248<sup>bc</sup>) παραλαμβάνει Μιχαὴλ τὸ βασιλεῖον· τότε δὲ οὖν . . . τόμους δογματικοὺς ἤτοι ὅρους ὁρθοδοξίας παρὰ τοῦ πάπα λαβὼν ἀνέρχεται πρὸς τὸν διάδοχον Λέοντιος, ἐλπίσας τοῦτον ἄξει πρὸς τὴν ὁρθοδοξίαν καὶ ἀποκαταστήσαι τὸν ἐν ἀγίοις Νικηφόρον τῷ ἰδίῳ θρόνῳ. Darauf bezieht sich die Aeusserung des Anastasius bei Surius a. O. f. 237<sup>v</sup> 'huius autem passionis textum beatus Methodius, qui a sede apostolica Constantinopolim presbyter missus eiusdem urbis tenuit pontificium et extunc inter sanctos ob suae confessionis et agonis certamen ueraciter ueneratur et colitur, edidit'; vgl. Hinkmar ebend. f. 236<sup>v</sup> 'Methodio Constantinopolim Roma directo'.

25) K. Theophilus wirft ihm später vor (Vita c. 7 p. 964<sup>d</sup> Boll. p. 1252<sup>a</sup> Migne) παραχῆς τὴν οἰκουμένην ἐπλήρωσας, ὥς καὶ τὸν πάπαν Πύμης παρασχευάσαι τόμους καταπέμψαι τῷ ξυμῷ πατρί.

insel<sup>26)</sup> Gelegenheit, seine Uebereilung zu bereuen und sich den Grundsatz grösserer Geschmeidigkeit im Verkehr mit dem Hofe einzuprägen. Theophilos (829—842), der ihn bald nach seinem Regierungsantritt, um die Zeit da er zum Saracenenkrieg auszog (830), aus der qualvollen Lage befreite, hat ihn trotz entgegengesetzter religiöser Ueberzeugungen gleichwohl als gelehrten Berather in seiner unmittelbaren Umgebung gehalten<sup>27)</sup>. So mochten sich nahe Beziehungen zur Kaiserin Theodora bilden, die nach dem Tode des Gemahls als Regentin für den minderjährigen

---

26) Nach dem ungeschminkten Bericht des Fortsetzers des Theophanes p. 48, 12 Bonn. *φυλακῇ παραδίδωσι κατὰ τὴν νῆσον Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου*, vgl. Cedrenus t. II p. 73, 8. Der Biogr. § 5 p. 963\* fügt 700 Stockprügel dazu, *καὶ οὕτως ἡμινυῆτα λοιπὸν καὶ τὰ ἔσχατα πνέοντα πρῶτον μὲν φρουρῇ, ἔπειτα δὲ ἐν τινι τάφῳ εἰς τὸ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέου νησίον κατέκλεισεν, ἐν ᾧ τάφῳ καὶ ἕτερος ἐπὶ τυραννίδι κατεκλείετο* — also doch in anständiger, wahrscheinlich vornehmer Gesellschaft. Die Späteren lassen ihn in ein Grab mit zwei Räubern zusammen einsperren, von denen dann der Eine stirbt und vor den Nasen der Ueberlebenden verwest, s. Manasses v. 4888 ff. (p. 209 Bonn), Symeon mag. p. 642, 10, Zonaras XV 28 (t. III p. 414, 15 f. Dind., vgl. Cedrenus II p. 116, 16), der den Vorgang gar unter Theophilos verlegt, aber von Michael (XV 22 p. 391, 22) berichtet, dass er den Meth. erst verbannt, dann eingekerkert habe *κατὰ τὸν Ἀζρίαν*. Jenes Grab verlegt Zonaras *εἰς τὴν Πάνορμον νῆσον ἣ νῦν τοῦ Ἀντιγόνου καλεῖται* (p. 414, 19). Es ist bezeichnend für die an sich so dankenswerthe Chronographie Byzantine E. v. Muralt's, dass sie die ganze Jagdgeschichte der jüngeren Chronisten ohne einen Zweifel unter dem zweiten Jahr des Theophilos als feste Thatsache verzeichnet (p. 414).

27) Fortsetzer des Theophanes p. 116, 11 *τὸν ὄσιον Μεθόδιον τῆς εἰρκτῆς ἀναρχοῦσάμενος καὶ μεθ' ἐαυτοῦ ἐπαγόμενος, οὐ νῦν μόνον καὶ πρῶτον, ἀλλ' αἰεὶ τοῦτο ποιῶν καὶ πλησίον που ἔχων αὐτόν...* *οὐ μικρῶς γὰρ ἐδόκει τιμᾶν τὸν ἄνδρα καὶ σέβεσθαι τὸ τῆς πολιτείας ἔκκροτον καὶ φιλόθεον*; er lässt durchblicken, dass Theophilos dabei auch die Absicht gehabt haben könnte, den Methodios von seinen Beziehungen zu den Bilderfreunden abzuschneiden: man mochte das damals glauben, schwerlich mit Recht. Auch der Biograph § 7 f. bezeugt die Befreiung des Meth. durch Kaiser Theophilos, und zwar nach neunjähriger Einkerkierung (§ 6), nur dass bei ihm auch Theophilos den frommen Mann erst noch einmal durchprügeln und für eine Nacht in das Verliess der Hofburg werfen lässt.

Michael die Wiedereinführung des Bildercultus nicht besser zu bewerkstelligen wusste als durch Ernennung des Methodios zum Patriarchen (12. Febr. 842). Seine Wirksamkeit während der wenig mehr als vierjährigen Leitung der kirchlichen Angelegenheiten (er starb am 14. Juni 846) darzustellen, ist nicht dieses Orts<sup>28)</sup>.

Aus diesem kurzen Ueberblick seines Lebensganges ergibt sich, dass Methodios' Aufenthalt zu Rom in die Zeit von Sommer 815 bis in den Anfang des Jahres 821 fiel, also eine Dauer von annähernd sechs Jahren hatte. Sein Biograph fand in Methodios' Jugendbildung die Sicherheit, die derselbe sich sowohl in Rechtschreibung wie im Schnell-schreiben angeeignet, bemerkenswerth; ja er berichtet zum Beweise, wie Methodios seine Kunst auch zur Kasteiung betrieb, das Meisterstück, dass der fromme Mann während sieben Fastenwochen sieben vollständige Psalter, in jeder Woche Eines eigenhändig schrieb, indem er Tag für Tag sein Pensum in nüchternem Zustand herunterarbeitete<sup>29)</sup>. Nach dieser Probe kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn Methodios während des römischen Aufenthaltes Zeit fand, ein so umfangreiches Werk, wie jenes Martyrologion gewesen sein muss, nicht nur zusammenzutragen, sondern auch mit eigner Hand zu schreiben. Das Gewicht seines Namens musste dieser Sammlung während des neunten und zehnten Jahrhunderts hohes Ansehen geben, wenigstens so lange, bis das dem rhetorischen Geschmack der hochbyzantinischen Zeit gemässe Werk Symeons des Metaphrasten die originalen und volksthümlich einfachen Legenden zu verdrängen begann. Da uns noch so viele Legendenhandschriften aus dem zehnten Jahrhundert erhalten sind, wird es nur findigen Spürsinn bedürfen, um den nachgewiesenen

---

28) Siehe darüber Hergenröthers gelehrtes Werk über Photius 1, 351 ff.

29) Vita § 2 *πᾶσαν γραμματικὴς τέχνην καὶ ἱστορίας, ὀρθογραφίαν τε καὶ ὀβρυγραφίαν κατορθωτῶς ἐκ παιδός*; ebendort § 11 p. 965<sup>b</sup> (p. 1253<sup>b</sup> M.) der Beleg für seine Askese: *ἐπὶ τοῖνυν ψαλτήρια πλήρη ὁ σοφὸς Μεθόδιος ἔγραψε, καθ' ἑκάστης τὸ ἐν ἐβδομάδος νήστης ἀποπληρῶν.*

noch weitere Bruchstücke von Methodios' für unsere Ueberlieferung, wie Jeder sich schon an dem Wenigen überzeugen kann was ich davon mitgetheilt, überaus wichtigen Sammlung hinzuzufügen. Einen nützlichen Anhaltspunkt wird eine weitere, längst bekannte, nunmehr in ihren geschichtlichen Zusammenhang einrückende Thatsache bieten.

Methodios hat auch ein kurzes Leben des Dionysios Arcopagita geschrieben<sup>30</sup>). Anastasius hatte dasselbe in seiner Jugend zu Rom gelesen; im Verkehr mit byzantinischen Gesandten scheint er es kennen gelernt zu haben<sup>31</sup>). Als er später eine Bearbeitung desselben Karl dem Kahlen zu Liebe besorgen wollte, hielt es ihm schwer, ein Exemplar aufzustöbern; er fand ein solches schliesslich in dem „grössten Kloster Roms“. Methodios' Schriftchen kann gleichwohl nicht anders als in Rom selbst entstanden sein. Als er hier sein Martyrologium schrieb, musste er die Lücke der griechischen heiligen Literatur beim 9. (bezw. 3.) October doppelt empfinden, und hat sie mit rascher Feder ausgefüllt. Er ist dadurch eine Autorität für das Fabelgewebe geworden, das in jenem Jahrhundert um Dionysios gesponnen wurde. Hoffentlich gibt es heute Niemanden mehr, der die Acten über diese Streitfrage nicht für geschlossen erachtete. Aber wenigstens auf die Voraussetzungen jener Geschichtsfälschung mag hier in aller Kürze soweit hingewiesen werden, als es dienlich ist, Methodios' Betheiligung ins Licht zu setzen.

Das alte und einflussreiche Kloster S. Denys bei Paris hatte im Winter 753—54 die Ehre, den Papst Stephanus II. zu beherbergen, als dieser gegen die Uebergriffe des Lango-

---

30) In Lamselius' und Corderius' Ausgabe des Dionysios Areop. (Venet. 1756) t. II 2 p. 62—71, bei Migne 4, 669 ff.

31) Anast. Prolog an Karl bei Surius f. 237<sup>r</sup> 'Passionem s. hieromartyris Dionysii . . . , quamꝑ Romae legi cum puer essem quamque a CPolitanis legatis audieram, secundum iussionem vestram diu quaesitam tandemque in maximo coenobiorum Romae sitorum repertam . . . latino eloquio tradidi'; dass er von der Schrift des Methodios rede, gibt er f. 237<sup>v</sup> an 'huius autem passionis textum b. Methodius . . . edidit, pauca de multis praecedentibus scriptis excerpens' (oben Anm. 24).

barden Aistulf Hilfe bei Pippin suchte. Die Erschütterungen des Gemüths und die Anstrengungen der Reise warfen den Papst aufs Krankenlager; er schien hoffnungslos, aber er genas wie durch ein Wunder<sup>32)</sup>; noch mitten im Fieber glaubte er durch ein Gesicht die Offenbarung erhalten zu haben, dass er dem h. Dionysius seine Rettung verdanke<sup>33)</sup>. Der Heilige des Klosters war jener Dionysius, der im dritten Jahrhundert, unterstützt von einigen Begleitern — die Ueberlieferung nennt Rusticus und Eleutherius — in der Landschaft von Paris das Christenthum angepflanzt hatte; während Gregor von Tours über die Zeit dieser Mission noch wohl unterrichtet ist, hatte die ungelehrte Ueberlieferung, spätestens schon im siebenten Jahrhundert, den Gründer der Pariser Kirche in die nachapostolische Epoche heraufgerückt und mit dem h. Clemens von Rom in Verbindung gebracht<sup>34)</sup>. Der Papst erwies sich dem himmlischen Wohlthäter dankbar durch den Bau einer auf den Namen des Dionysius und seiner Genossen geweihten Basilica, die in räumlichen Zusammenhang mit dem gleichzeitig erbauten und den flüchtigen Mönchen der griechischen Kirche überwiesenen Kloster des h. Stephanus und Silvester gesetzt wurde<sup>35)</sup>. Vollendet und geweiht

32) Liber pontif. 92 (Stephanus II) 27 f. t. II p. 105 f. Vignoli.

33) Siehe den Bericht über diese *revelatio* bei Surius zum 9. October f. 236<sup>r</sup>.

34) Gregorius Tur. hist. Franc. I 30 p. 48, 9 Arndt. Die ältere Form der volksthümlichen Ueberlieferung kennen wir aus der früher willkürlich dem Venantius Fortunatus beigelegten *passio ss. Dionysii, Rustici et Eleutherii* (Monum. Germ. hist., auct. antiqu. t. IV 2 p. 101 f.).

35) Liber pontif. 98 (Paulus), 5 t. II p. 129 Vign., Chronik des Benedictus vom Berg Soracte c. 20 in den Monum. Germ. serr. 3, 706 zum Jahr 756, *revelatio s. Stephani* bei Surius zum 9. Oct. f. 236<sup>v</sup>, *Vita s. Dignae et Meritae* bei Martinelli, *Roma ex ethnica sacra* p. 356. Die *basilica beati Dionysii confessoris atque pontificis* wird im Papstbuch gelegentlich der Wahl Nicolaus I. (858) erwähnt 105, 6 t. III p. 173 Vign., und ihre Verbindung mit dem genannten Kloster tritt hervor in der Beschreibung der Tiberüberschwemmungen unter Benedictus III. im Jahre 856 (Lib. pont. 104, 23 t. III p. 159 Vign.) und Nicolaus im Jahre 860 (ebend. 105, 15 p. 178).



hat diese Anstalten erst Stephanus' Bruder und Nachfolger Paulus (757—767). Das Andenken des h. Dionysius hat die römische Kirche im Kalender (9. October) bewahrt; die Basilica ist verschollen, falls sie nicht unter dem Namen *S. Silvestro in capite* fortlebt<sup>36</sup>). Wichtig aber wurde die Verbindung der Dionysiuskirche mit dem ersten Kloster, das in Rom als Zufluchtsstätte für die flüchtigen Bilderverehrer errichtet ward<sup>37</sup>). Es war die Zeit, wo die vermeintlichen Schriften des Areopagiten, die mittlerweile an Maximus conf. einen Commentator gefunden hatten, in höchstem Ansehen standen. Die Vermischung der Pariser Legende mit den griechischen Ueberlieferungen von dem Areopagiten Dionysios musste sich in diesem Griechenkloster, dem der Cultus der Pariser Heiligen zur Pflicht gemacht war, unwillkürlich vollziehen, und kann damals nirgendwo anders entstanden sein. Methodios schöpfte an der Quelle; als er für sein Martyrologion ein Leben des h. Dionysios unerlässlich fand, stand ihm eine schriftliche Darstellung desselben nicht zu Gebote. Die Kunde von dem Einen Dionysios hat Methodios ebenso nach dem Osten getragen, wo ein jüngerer Zeitgenosse, Michael Syncellus, zu einer ausführlicheren Schrift angeregt wurde, wie er sie den Römern (vgl. Anm. 31) und Franken verbürgte. Den Mönchen von S. Denys, vor Allen dem Abt Hilduin (nach 834)<sup>38</sup> war es vorbehalten, im Kampf gegen eine bessere Ueberlieferung, fabelhafte ältere Gewährsmänner zu erlügen und die widerwärtige Legende vom h. Sanctinus und An-

---

36) Vgl. Martinelli a. O. p. 303 f.

37) Lib. pontif. 98, 5 (Anm. 35) 'ubi et monachorum congregationem constituens graecae modulationis psalmodiae coenobium esse decrevit', revelatio a. O. 'famulatores domini natione Graecos inibi constituit et idem monasterium Ad sanctos martyres in schola Graecorum appellari fecit ad honorem et memoriam pretiosissimi Dionysii sociorumque eius'.

38) Hilduins Areopagitica nebst dem Schreiben Ludwigs des Frommen s. bei Surius zum 9. Oct. f. 228<sup>v</sup> ff. Ueber die Zeit s. Le Cointe, Annales eccles. Francorum t. VIII p. 399 § 113.

toninus<sup>39)</sup> daran zu spinnen. Erst die Verbreitung der Schrift des Methodios durch Anastasius und das darüber von Karl dem Kahlen erforderte Gutachten Hinkmars von Rheims scheint die widerstrebenden Stimmen des französischen Clerus beschwichtigt zu haben.

Auf einer gegebenen geschichtlichen Fläche können wenige Punkte, deren Zeit und Natur bestimmbar sind, genügen, um die Linie einer einschlagenden geschichtlichen Bewegung einzuzichnen. Der Hintergrund, auf dem die vereinzelt Punkte sich hervorheben, die wir betrachten, ist der Kampf um die Verehrung der Bilder in der griechischen Kirche. In Schaaren flüchteten sich die bilderfreundlichen Mönche ins Abendland und viele derselben fanden eine Zufluchtstätte in Rom. Die beiden Hauptstürme, welche gegen die Bilderverehrung wütheten, hatten in Rom die Gründung von Klöstern im Gefolge, welche den gesinnungstreuen Brüdern aus dem Osten ein Obdach schaffen sollten: bei der ersten Verfolgung unter Konstantinus Kopronymos (741—775), die durch die Synode von Constantinopel 754 eingeleitet wurde, ist zu diesem Zweck, wie wir sahen (Anm. 35. 37) das Kloster des h. Stephanus und Silvester durch die Päpste Stephanus II. und Paulus geschaffen worden; die Zeit Leo des Armeniers (s. oben S. 249) und Michael des Stamlers gab Anlass zur Errichtung des Klosters der h. Praxedis durch Papst Paschalis (Januar 817—824)<sup>40)</sup>; hervorragenderen Flüchtlingen wie Methodios wurde in den von Leo III. wiederhergestellten Wohnräumen des Vaticans Unterkunft geboten (Anm. 22).

---

39) In Hinkmars Gutachten bei Surius zum 9. Oct. 236<sup>v</sup> f. Vgl. *Acta Sanctorum* octob. 5, 585 ff.

40) *Lib. pontif.* 98 (Paschalis), 9 t. II p. 327 Vign. 'hic — pontifex multa corpora sanctorum quae in dirutis coemeteriis iacebant, . . . in . . . Praxedis ecclesiam, quam mirabiliter renovans construxerat . . . deportans recondidit [am 20. Juli 817 s. Nissen im *Rhein. Mus.* 29, 381] . . . construxit in eodem loco a fundamentis coenobium, quod et nomine s. Praxedis virginis titulavit, in quo et sanctam Graecorum congregationem adgregans, quae die noctuque graecae modulationis psalmodiae laudes omnipotenti deo . . . persolveret, introduxit'.

Eine rührige Agitation gegen die herrschenden Zustände des Ostreichs erhielt dadurch feste Stützpunkte, deren Gefährlichkeit für den inneren Frieden ihrer Staaten von den byzantinischen Kaisern nicht unterschätzt wurde<sup>41)</sup>. Diese Mönche trugen die Kunst der kirchlichen Malerei und die Fertigkeit des Schreibens mit sich; aber auch Bücher werden ihnen gefolgt sein, und unter denselben können *Menæen* und *Martyrologien* nicht die letzte Stelle eingenommen haben. Das Behagen an den wunderreichen Heiligengeschichten und die Bilderverehrung mit ihren Ausartungen<sup>42)</sup> sind Triebe derselben Wurzel. Die gläubige Inbrunst, der das Bild die ersehnte Möglichkeit gewährte, sich das Göttliche in greifbarer Unmittelbarkeit zu nähern, labte und nährte sich an der christlichen Novelle, die Gott und seine Abgesandten sichtbar in das irdische Leben der Heiligen eingreifen liess. Anschaulich tritt uns dieser Zusammenhang an Methodios entgegen, dem standhaften Vorkämpfer und Wiederhersteller des Bilderdienstes. Bei der grossen Legendensammlung, die er anlegte (S. 247), hat er trotz mancher einzelner Aenderungen, die herkömmlicher Weise auch er sich erlauben muss, mit unverkennbarer Treue und Gewissenhaftigkeit die ihm vorliegende Ueberlieferung gewahrt, auch wo sie zu den stärksten Bedenken Anlass geben musste. In einer der verfänglichsten Legenden, dem Büchlein von der h. Marina, wo die jüngeren Schreiber seit dem zehnten Jahrhundert und die Uebersetzer gerade so wie Symeon der Metaphrast sich durch plumpe Umbildungen oder durch Auslassungen zu helfen wussten, hat Methodios nicht geändert; wo er Anstoss nahm, begnügte er sich, durch allegorische Interpretation, zu der er in Scholien (einem *Novum* in dieser Literaturgattung) Anleitung gab, das Gift haeretischer oder phantastisch ausschweifender Dichtung in fromme Milch unzusetzen<sup>43)</sup>.

41) Vgl. das Schreiben K. Michaels an Ludwig den Frommen bei Mansi Conc. t. XIV p. 420<sup>e</sup>.

42) Einige grobe Auswüchse hebt K. Michael hervor ebend. p. 420<sup>b</sup>.

43) Siehe *Acta s. Marinae et s. Christophori* p. 5 f., die Scholien Jahrb. f. prot. Theol. XIV.

Die Empfänglichkeit dieser Byzantiner für die legendarische Ueberlieferung der römischen Kirche ist selbstverständlich und uns bereits durch Theodoros bewährt. Von den gastfreundlich aufgenommenen Mönchen werden gar manche, sobald sie der lateinischen Sprache Herr waren, sich beeifert haben, durch Uebersetzung jene Legenden den ihrigen zugänglich zu machen. Erst bei ausgedehnterem Ueberblick über die noch sehr unzulänglich bekannte griechische Legendenmasse wird eine Aussonderung und Aufzählung dieser Entlehnungen versucht werden können. Ein Beispiel nur will ich nennen, das ich nicht anstehe, mit den Nachwirkungen des ersten Bildersturms in Verbindung zu setzen, den vermuthlich auch aus Methodios' Sammlung stammenden griechischen Text von den Scilitanischen Märtyrn<sup>44</sup>). Diese Acten konnten weder ursprünglich griechisch concipirt sein in einer Provinz, wo als amtliche Sprache ausschliesslich die lateinische herrschte<sup>45</sup>), noch ins Griechische in einer anderen Zeit übersetzt werden als einer solchen, welche Märtyrergeschichten um ihrer selbst wegen willkommen hiess; denn der Cultus dieser Märtyrer gehört ausschliesslich dem Westen an. Hier hat sich nun offenbar der Fall ereignet, der ähnlich auch in der classischen Ueberlieferung vorkommt<sup>46</sup>), dass dem Abendlande angestammtes Gut auf dem Umweg über Constantinopel wieder zugeführt wurde. Ich bin Herrn Aubé sehr dankbar für den Nachweis, dass die lateinischen Uebersetzungen von dem griechischen Text, den ich veröffentlicht, abhängig sind<sup>47</sup>); die gleiche Vermuthung mochte ich bei ungenügender Kenntniss der lateinischen Texte, die uns nun Aubé vorgelegt hat,

des Methodios ebendort p. 48 f. Ueber die zerstörenden Wirkungen jener Anstösse auf die Ueberlieferung der Schrift s. ebd. p. 14.

44) *Acta martyrum Scilitanorum graece edita* (ind. schol. univ. Bonnensis) 1881, aus cod. Par. 1470 (oben S. 247).

45) Aubé in der Anm. 47 angeführten Schrift (p. 12 f.) hat mich durch seine Gegengründe nicht überzeugt.

46) Vgl. Rhein. Mus. 23, 503. *Anecdoton Holderi* p. 41.

47) *Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains* par B. Aubé. Paris 1881. 8.

lieber durch eine Verweisung auf Tillemont andeuten als selbst vertreten. Diese Rückübersetzung werden wir aber doch am natürlichsten, wenn nicht der Zeit des Paschalis selbst, doch der nächstfolgenden zuschreiben.

Im Abendlande brauchte gläubiger Wunderdurst nicht erst erweckt zu werden; das Angebot hatte auf Nachfrage nicht lange zu warten. Ich vermuthe, dass die Herstellung dieser massenhaften Uebersetzungen vornehmlich, wenn nicht ausschliesslich das Werk der zu Rom angesiedelten griechischen Mönche war, und bin überzeugt, dass vermehrte Kenntniss der handschriftlichen Ueberlieferung reichliche Belege liefern wird. Diese Thätigkeit scheint hauptsächlich in der Zeit des Paschalis (817—824) und seiner nächsten Nachfolger geblüht zu haben; erst damals wurde die lateinische Bearbeitung jenes griechischen Menaeon hergestellt, dessen Spuren in den Martyrologien erst des Hrabanus (um 845), dann des Ado von Vienne, des Usuard und Notker sich greifen lassen.



# Johann Valentin Andreä und sein Ideal eines christlichen Staates.

Von

Archidiakonus Lic. Dr. **Karo**  
in Chemnitz.

Für denjenigen, der sich mit Liebe in die Geschichte vergangener Zeiten versenkt, gewährt es einen erhebenden und tröstlichen Anblick, wenn ihm auch in den dunkelsten Perioden Erscheinungen begegnen, die wie „ein brennendes und scheinendes Licht“ durch das Dunkel strahlen, Männer, die wie Propheten einer besseren Zeit die Zuversicht aufrecht erhalten, dass doch immer wieder das Licht den Sieg behalten muss über die Finsterniss. Solch eine dunkle Zeit war namentlich für unser deutsches Volk das siebzehnte Jahrhundert. Der gewaltige Aufschwung des religiösen, des wissenschaftlichen und nationalen Geistes, welcher das Reformationsjahrhundert bezeichnet, war gelähmt durch bitteren confessionellen Hader und kleinliches Dogmengezänk, die Wissenschaft, in welcher damals noch die Theologie dominirte, war grossentheils zu trockener Zunftgelehrsamkeit herabgesunken, und das nationale Bewusstsein erstarb immer mehr unter dem schmachvollen Einfluss der Fremdländerei. Alle üblen Eigenschaften unseres Nationalcharakters hatten sich vereinigt, unser Volk von seiner Höhe, auf die es durch Luthers That emporgestiegen war, herabzuziehen, und der furchtbare dreissigjährige Krieg vollendete das schlimme Werk. Mit der Laterne muss man sie suchen, die Männer, welche noch muthig und oft unter

harter Anfeindung den Idolen der Zeit sich entgegenstellten. Unter ihnen ragt, nicht durch umfassende Wirkksamkeit nach aussen, wohl aber durch Geist und Originalität hervor Johann Valentin Andreä. Von seinen Zeitgenossen kaum verstanden, ist er erst in späteren Zeiten recht gewürdigt worden. Spener schreibt über ihn: „ich vor meine Person achte seine Schriften so hoch, dass, wenn ich einen Mann zur Besserung unserer Kirchen aus dem Grabe wieder erwecken und hervorbringen könnte und sollte, es vielleicht viel Nachdenkens bedürfen würde, ob ich einen Anderen vor ihn dazu zu erwählen hätte.“ Aber erst Herder ist es gewesen, der ihn unseren Blicken näher gerückt und diesen verborgenen Edelstein wieder in neuem Glanze hat strahlen lassen<sup>1)</sup>. Auch er sagt wie Spener: „Valentin Andreä gehört so eigentlich für unsere Zeit, dass ich in vielem, vielem ihr jetzt einen Andreä wünschte,“ und fügt hinzu: „ich darf wohl sagen, dass mich keine Zeile reut, die ich zu Erweckung des Andenkens dieser seltenen schönen Seele geschrieben habe.“ Er bezeichnet ihn wiederholt als „eine Rose unter Dornen“ „in seinem streitenden, verketzernden Jahrhundert“. Auch für unser Jahrhundert hat der Mann noch seine Bedeutung, deren Würdigung diese Zeilen dienen sollen.

Johann Valentin Andreä ist geboren zu Herrenberg in Württemberg am 17. August 1586. Sein Grossvater war der berühmte Kanzler der Universität Tübingen, Johann Jakob Andreä, der durch die Concordienformel, welche die Welt vorzugsweise seinen Bemühungen verdankt, gleichsam der Vater der streng lutherischen Orthodoxie geworden ist. Johann Valentins Vater war Johann Andreä, Pfarrer zu Herrenberg, nachher Abt von Königsbrunn, die Mutter, eine geborene Moser, hat er zeitlebens besonders hoch verehrt. Er war ein zarter, kränklicher Knabe, der erst im zweiten Jahre laufen lernte, aber schon früh offenbarte sich seine geistige Lebendigkeit.

---

1) Vgl. R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. II, 101 ff. 511.

Zuerst besuchte er die Schule, ward aber bald dem Privatunterricht zweier jungen Mediciner übergeben, die der Vater wegen seiner Kränklichkeit ins Haus genommen hatte. Schon im zwölften Jahre war er fähig, den Livius, die Humanisten Erasmus und Frischlin, sowie Sebastian Münsters Kosmographie mit Verständniss zu lesen, wie er denn überhaupt mit einer wahren Gier die verschiedenartigsten Bücher verschlang. Schon damals begann er sich auch mit Mechanik und Mathematik zu beschäftigen, welche letztere er später mit grossem Erfolge betrieben hat. Nach des Vaters Tode 1601 zog die Mutter mit ihm und den Geschwistern nach Tübingen, wo er die Universität besuchte, um Theologie zu studiren. Mit glühendem Eifer widmete er sich den Wissenschaften, bewies aber zugleich so viel praktischen Sinn, dass die Mutter ihm die Verwaltung des Hauswesens übertrug, eine bei der Dürftigkeit desselben doppelt schwierige Aufgabe. Er führte einen reinen sittlichen Wandel, namentlich durfte er sich selbst seiner Mässigkeit rühmen, während unter seinen Commilitonen das Saufen an der Tagesordnung war. Eifrig betrieb er neben seinem Fachstudium die Lectüre der Alten und lernte Hebräisch, Griechisch, Französisch, Italienisch, Spanisch. Besonders interessirten ihn die damals Deutschland durchziehenden englischen Schauspieler, die ihn zur Abfassung zweier Komödien (*ad aemulationem anglicorum histrionum iuvenili ausu factae*) anregten (1602 und 1603). Auch ein schönes deutsches Lied an die Liebe dichtete er damals. Vor Allem aber ist aus dieser Zeit zu erwähnen ein satirischer Roman, der uns noch ausführlicher beschäftigen wird: Die „chymische Hochzeit“, welche indess erst später gedruckt wurde. Eine Zeit lang schien es, als sollte er durch Verführung leichtsinniger Gesellschaft vom rechten Wege abgelenkt werden, aber er erkannte bald, wohin er abgeirrt war, und fand sich durch aufrichtige Reue wieder zurecht. Dennoch blieb ein Missgefühl in ihm zurück, was ihn bewog, vortheilhaften Aussichten auf Beförderung in ein geistliches Amt zu entsagen und Tübingen zu verlassen (1607). Er besuchte die bedeutendsten Städte Süddeutschlands, bemühte sich u. A.

auch um die Stelle eines Missionars, und ward Hauslehrer bei den Söhnen des Freiherrn von Catianer zu Lauingen. Von dort aus knüpfte er vorübergehende Beziehungen mit den Jesuiten in Dillingen an, was wir nicht als ein Zeichen katholisirender Neigungen, vielmehr seiner Weitherzigkeit zu betrachten haben, die überall Spuren christlicher Wahrheit zu entdecken wusste. Auch mit einem Maler trat er in ein näheres Verhältniss, das in ihm den Kunstsinn wecken mochte. Ein Gesuch um ein geistliches Amt in seiner Heimath wurde abgeschlagen, was ihn fast bewogen hätte, der Theologie zu entsagen. Er kehrte indess wieder nach Tübingen zurück, wo er abermals den Unterricht zweier jungen Adligen übernahm. Mit neuer Liebe wandte er sich der Theologie zu, und es war besonders der damals berühmte Theolog Hafenreffer, der ihm ein väterlicher Freund und Führer wurde. Zu Ende des Jahres 1610 unternahm er eine Reise in die Schweiz und lernte in Genf die „vollkommene Form und Regierung eines freien Staates“ und die strenge calvinistische Sittenzucht kennen und hochhalten. „Hätte mich nicht,“ so äussert er sich darüber, „die Verschiedenheit der Religion zurückgehalten, die Harmonie der Sitten würde mich hier auf ewig gefesselt haben, und ich strebte seitdem mit aller Anstrengung, etwas dergleichen in unseren Kirchen einzuführen.“ Nach dieser Reise, welche ihn bis Paris führte, fand er Anstellung als Hauslehrer bei einem Herrn von Gemmingen und wohnte mit seinem Zögling bei Hafenreffer, dessen Haus der Mittelpunkt eines geistvollen Kreises war, und der auf den jungen Mann einen tiefgehenden, segensreichen sittlich-religiösen Einfluss ausübte. Der Tod des Herrn von Gemmingen ward für ihn Veranlassung, seine Stelle aufzugeben, und nun begab er sich abermals auf eine grosse Reise, die ihn durch Oesterreich nach Italien und bis nach Rom führte, welches er jedoch schon nach wenigen Tagen aus Gesundheitsrücksichten verlassen musste. Nach seiner Heimkehr wollte ihn der Graf Philipp von Oettingen für ein weltliches Amt gewinnen, aber in Italien war, wir wissen nicht wodurch, eine tiefe innere Umwandlung oder Klärung mit

ihm vorgegangen, die in ihm ein mächtiges Gefühl von der Nichtigkeit der Welt geweckt und ihn zu dem Gelübde geführt hatte, sich ganz dem Dienste der Kirche zu widmen. Er bestand die theologische Prüfung, erhielt einen Freitisch im Tübinger Stift und die Aussicht auf baldige Anstellung. Aus der Zeit, welche er noch auf dieselbe zu warten hatte, sei nur als charakteristisch erwähnt, dass er bei Gelegenheit einer Badereise jungen Edelleuten Unterricht im Voltigiren ertheilte, welches er selbst in Padua gelernt hatte, und von einem Uhrmacher sich in der Mechanik unterweisen liess. Auch hielt er mathematische Vorlesungen vor einem engeren Kreise, aus welchem seine Schrift: *Collec-taneorum mathematicorum decades XI* (mit 110 Kupfer-tafeln) hervorging. Dabei vernachlässigte er das theolo-gische Studium keineswegs und beschäftigte sich nament-lich mit Luthers Schriften, wie mit den Kirchenvätern. Endlich, als er schon im Begriff war, auf Empfehlung des Markgrafen von Anspach zu Prinz Moritz von Oranien nach den Niederlanden zu gehen, erhielt er die Stelle eines Diakonus zu Vaihingen an der Enz, im achtundzwanzig-sten Jahre seines Alters. Hier ward ihm nach langer Un-gewissheit und unstättem Leben wenigstens die erschte äussere Ruhe zu Theil, und innig dankbar schrieb er da-mals: „nach meinem und Anderer Glauben danke ich diese Gnade Gottes dem frommen und brünstigen Gebete meiner Mutter mit willigem Herzen.“

Andreä hatte eine vielbewegte Jugend hinter sich. Er hatte sich eine umfassende Weltbildung, eine reiche Welt-erfahrung angeeignet, ohne dadurch verflacht und zerstreut zu werden, denn ernste und zum Theil schwere Erfah-rungen waren ihm nicht erspart geblieben und hatten einen tiefen Eindruck auf sein Gemüth geübt und ein heilsames Gegengewicht gegen die Mannichfaltigkeit der äusseren Eindrücke gebildet. Nun fand er Musse, das Gewonnene fruchtbar zu machen, nicht allein in amtlicher Thätigkeit, sondern namentlich auch als Schriftsteller. Er verheiratete sich mit der Tochter eines Pfarrers Grüninger, und es hatte den Anschein, er werde nun freudig und ungestört



als Seelsorger und Prediger wirken können. Leider täuschte er sich. Nicht nur, dass zweimalige schwere Brände auch ihn hart trafen, war auch Sittenverderbtheit und Zwietracht in der Gemeinde so gross, dass er mit seinem Collegen, dem Superintendenten Bengel, dem Unwesen vergeblich zu steuern suchte. Der Kummer hierüber hat ihn vor der Zeit altern und sein Haar ergrauen lassen. Er fand Trost im Schreiben, wie denn die bedeutendsten seiner zahlreichen Schriften in Vaihingen entstanden sind, sowie in der Pflege freundschaftlicher Beziehungen mit bedeutenden Männern, unter denen wir nur den Juristen Besold und den grossen Kepler nennen wollen. Im letzten Jahre seines Aufenthaltes in Vaihingen machte Andreä im Auftrage der württembergischen Regierung eine Reise nach Oesterreich, um Verbindungen mit den böhmischen Lutheranern anzuknüpfen, denen das lutherische Württemberg Beistand sowohl gegen die römische Kirche wie gegen den durch Friedrich V. von der Pfalz dort emporgekommenen Calvinismus schuldig zu sein glaubte. Nach seiner Rückkehr trat er die ihm übertragene Superintendentur in Calw an (1620). Dort widmete er sich mit Eifer der Verbesserung der Jugend-erziehung und errichtete das sogenannte „Färbergestift“, indem er ein Capital zusammenbrachte, dessen Zinsen zu allen möglichen wohlthätigen Zwecken dienen sollten. Besonders bekämpfte er auch das Unwesen der „Kipper und Wipper“ und dessen entsittlichende Folgen und trug durch seine rastlosen Bemühungen viel dazu bei, der furchtbaren Noth der Kriegsjahre 1626 bis 1631 zu steuern. Auch in Calw pflegte er seine ausgebreiteten Freundschaften und stiftete mit einer Anzahl bedeutender Männer Süddeutschlands einen Bund der „wahren Union“ zur Förderung echt christlichen Lebens. Doch auch hier wurden ihm harte Prüfungen auferlegt. Nicht nur starb ihm die geliebte Mutter und eine grosse Zahl naher Angehöriger und Verwandter, darunter zwei seiner Kinder, er musste auch erleben, dass die Reinheit seines Glaubens in so verletzender Weise verdächtigt wurde, dass er aus Kummer darüber in eine schwere Krankheit verfiel. Die härtesten Kämpfe aber

bereitete ihm die auch in Calw eingerissene Sittenlosigkeit, wozu namentlich der höchste Beamte des Städtchens das schlimme Beispiel gab. Das Mass der Noth erfüllte sich jedoch erst, als nach der unglücklichen Schlacht bei Nördlingen 1634 wilde Kriegsschaaren in Calw einbrachen und die Stadt in Brand steckten, wobei Andreaä seine kostbare Bibliothek und werthvolle Kunstsammlung einbüsste. Er musste fliehen und mit anderen Flüchtlingen Tag und Nacht in den Wäldern umherirren. Eine furchtbare Pest wüthete in der Stadt. Zu dieser äusseren Noth, in welcher er sich, sobald ihm die Heimkehr möglich war, als ein treuer Seelsorger seiner Gemeinde bewährte und nach Kräften dem allgemeinen Elend steuerte, kam noch der Schmerz über den Uebertritt jenes von ihm so hoch verehrten Besold zum Katholicismus. Im Jahre 1638 erneuerten sich die Kriegsnöthe, und Andreaä sah sich abermals zur Flucht gezwungen. Eine schreckliche Hungersnoth kam über das ganze Land. Alle diese harten Schicksale wurden indess für den tapfern und treuen Mann immer nur eine neue Gelegenheit, sich in seinem Berufe zu bewähren und das Band gegenseitiger Anhänglichkeit, welches ihn mit seiner Gemeinde verknüpfte, immer mehr zu befestigen. Darum entschloss er sich erst nach schwerem Kampfe, im Jahre 1639 die Stelle eines Hofpredigers in Stuttgart anzunehmen. Hier bot sich ihm ein weites Feld organisatorischer Thätigkeit. Nur ganz kurz erwähnt seien seine Bemühungen um Wiederherstellung der höheren Unterrichtsanstalten, um Reform der Geistlichkeit und Einführung der so sehr nöthigen Kirchenzucht oder vielmehr Sittenzucht. Freilich hatte er auch hier ernste Kämpfe zu bestehen, theils gegen das unheilvolle Treiben des gewaltthätigen Viceregenten Ferd. Geizigkoffers, dem er mit Mannesmuth entgegentrat, theils gegen den Verdacht des Weigelianismus, in welchen ihn seine Feinde gebracht hatten<sup>1)</sup>. Indess fehlte es doch

---

1) „Valentin Weigel, als ein erbaulicher Pfarrer in Zschopau geachtet (gest. 1588), erschien durch nachgelassene Schriften als Theosoph, der im Gegensatze alles äusseren Kirchenwesens auf die alleinige

auch nicht an der gebührenden Anerkennung seiner Verdienste. 1641 wurde ihm feierlich die theologische Doctorwürde übertragen, drei edle württembergische Prinzessinnen würdigten ihn ihres näheren Umgangs, und der briefliche Verkehr mit hochherzigen Fürsten, wie Ernst dem Frommen von Gotha, und vorzugsweise mit dem ausgezeichneten August von Braunschweig-Lüneburg, welcher ihn zu seinem geistlichen Rath ernannte, gewährten ihm eine hohe geistige Befriedigung. Aber der tiefe Schmerz über die Vergeblichkeit so vieler Bemühungen, die zerrütteten kirchlichen Verhältnisse gründlich zu bessern, sowie über den ganzen trostlosen Zustand seiner Zeit und seines Volkes nagte an seinem Herzen. Seit 1645 mit immer zunehmender Kränklichkeit kämpfend, wurde er von tiefer Schwermuth ergriffen und sehnte sich nach dem Tode. Zwar war er fortwährend thätig, namentlich zur Erweiterung des Tübinger Stifts und zur Wiederherstellung der Klosterschulen, liess sich auch noch in die bekannte „fruchtbringende Gesellschaft“ aufnehmen, wo er bezeichnend genug den Beinamen „der Mürbe“ und die Devise eines bemoosten Baumes mit dem Motto: „noch grünt's“ annahm; aber seine Kraft und Freudigkeit war gebrochen. Auch jetzt noch ersparte ihm die „Wuth der Theologen“ nicht die Anklage auf Synkretismus. Im Jahre 1650 wurde er zum Abt von Bebenhausen, Mitglied des Ständeausschusses und Generalsuperintendenten ernannt. Einer Einladung des Herzogs von Braunschweig nach Wolfenbüttel konnte er nicht mehr Folge leisten; nur sein geliebtes Calw besuchte er noch einmal, fand jedoch zu seinem Schmerz auch dort manche von ihm gestreute gute Saat wieder eingegangen. Im Jahre 1654 zum Abt von Adelberg ernannt, besuchte er noch den Landtag in Stuttgart, aber nur um dort zu sterben. Am 27. Juni erlöste ihn ein sanfter Tod, dem er mit vollem

Geltung des inneren gottgegebenen Geistes drang und die kirchlichen Dogmen als Allegorien für innere Welt- und Gottesverhältnisse nahm.“ (Hase, Kirchengeschichte § 372.)

Bewusstsein und der Freudigkeit eines echten Christen entgegen sah, von seinen körperlichen und geistigen Leiden.

Andreä hat uns sein Leben selbst geschildert in einer von Jahr zu Jahr fortgeführten tagebuchartigen lateinischen Biographie, und namentlich auf dieser Grundlage hat Hossbach im Jahre 1819 seine Monographie geliefert, an deren Hand wir unsere Skizze gezeichnet haben<sup>1)</sup>. Worin aber, müssen wir nun fragen, besteht die eigenthümliche Bedeutung des Mannes? Nicht etwa darin, dass er die theologische Wissenschaft unmittelbar gefördert hat. Ungeachtet seines nicht geringen theologischen Wissens hat er nichts hinterlassen, was für die Theologie im engeren Sinne von Bedeutung geworden wäre. Er war überhaupt viel weniger Theolog, als ein Mann des christlich praktischen Lebens. Ihn beschäftigte der ganze Zustand der Christenheit, der christlichen Welt, nicht die Dogmatik der Kirche. Obwohl als Enkel des Hauptverfechters der gnesiolutherischen Theologie für seine Person streng orthodox, gelegentlich auch gereizt gegen Zwinglianismus und Calvinismus, war es ihm doch um ganz Anderes zu thun, als um die Bewahrung der „reinen Lehre“. Vielmehr empfand er den dogmatischen Hader, in welchem die Kirche seiner Zeit ihre besten Kräfte erschöpfte, mit tiefem Schmerz. „Die nächsten Jahrhunderte nach der Reformation,“ sagt Richard Rothe<sup>2)</sup>, „waren die Epoche der üblen Laune, des Missbehagens, eines Missbehagens, welches sich unvermeidlich desjenigen bemächtigt, der durch die Verkennung seiner eigenthümlichen Aufgabe und derjenigen Tendenz, welche in der Entwicklung des Reiches Gottes an der Zeit ist, mit sich selbst zerfallen ist. In einer solchen Verstimmung ist Zanken und Streiten die dem Gemüth am meisten zusagende Beschäftigung. So wurde denn jetzt die Polemik die Hauptbeschäftigung der Theologen. . . In Andreä, der mehr als irgend ein anderer Mann seiner Zeit

1) Wilh. Hossbach, Joh. Valent. Andreä und sein Zeitalter. 1819. Berlin b. G. Reimer.

2) Geschichte der Predigt ed. Trümpelmann S. 367. 372.

eigentlich einem späteren Jahrhundert angehörte, wird, weil er mit der Kraft und Productivität des Lebens einer neuen Zeit über der seinigen steht, die üble Laune dieser letzteren zur geistreichen Satire. Aber dabei erwärmt ihn eine innige christliche Frömmigkeit.“ So ist er denn wesentlich christlicher Satiriker. In der Form witziger Dialogen, wie im „Menippus“, oder geistvoller Allegorien, wie in den „Apologen“ (*Mythologia christiana*), geißelt er die Thorheiten seiner Zeit, den theologischen Hader, den Hochmuth und die Kleinmeisterei der Gelehrten, die Ränke und die elende Moral der damaligen Politik, m. E. W. das ganze Perückenwesen des Jahrhunderts. Dies in wirksamster Weise zu thun, dazu befähigte ihn seine umfassende Weltbildung, die er sich durch seine reiche Belesenheit, durch eingehende ästhetische und wissenschaftliche Beschäftigung, wie durch seine Reisen verschafft hatte, vor Allem aber sein scharfer und tiefer Blick in das menschliche Herz und Leben. Wie richtig er auch solche Erscheinungen zu würdigen wusste, die auf einem der Theologie fremden, rein „weltlichen“ Gebiet lagen, geht vielleicht am klarsten aus seinem Dialog über Machiavelli hervor, welchen Guhrauer zu dem Besten rechnet, was je über diesen gesagt worden<sup>1)</sup>.

A. Was verbrennst Du da? B. Ich bringe der Frömmigkeit ein Opfer. A. Der Frömmigkeit ein Opfer in Flammen? B. Vertilgt muss er werden, der pestilentielle Mensch. A. Wer? Aristoteles? B. Das Wort wäre verbrennenswerth. A. Sei es; nenne mir nur Deinen Schuldigen. B. Es ist jener Bube aus Florenz. A. Machiavell? der arme Thor! B. Er, aller argen Schälke Vater. Hätte die Erde ihn nie getragen! Hätte der Abgrund ihn gleich bei der Geburt verschlungen! A. Hat er denn so Unerträgliches geschrieben, der Thor? B. Ja allerdings; aber warum nennst Du ihn nur einen Thoren? A. Weil er es wagte, die schädlichen Maximen, die er in der Verwaltung

1) Dies und die folgenden Stücke nach der trefflichen Uebersetzung bei Hossbach.



der Staaten bemerkte, die Staatsgeheimnisse, bekannt zu machen, wodurch er grosse Schande und grossen Hass auf sich geladen hat. B. Wie? Erfand er nicht selbst diese Bosheiten? Räth er sie nicht an? A. Er erfand sie nicht, er verrieth sie nur; ein gar zu aufrichtiger Thor, der sich nicht schämte herauszusagen, was Andere nicht etwa nur denken, sondern woran sie fest glauben, wonach sie in ihrem ganzen Leben handeln. B. Warum wird er denn so allgemein verabscheut? A. Das will ich Dir sagen. Die Regenten hassen ihn, weil er ihre Künste entdeckt, die Rätthe, weil er ihr Gewissen getroffen hat, die Dienenden knirschen thöricht zuerst deshalb, weil sie alles Uebel, das sie dulden, aus Machiavells Hirn entsprossen glauben, nachher ärgern sie sich, ihr Elend durch ihn in ein so helles Licht gesetzt zu sehen. B. Und so wäre Machiavell unschuldig? A. Das wirst Du finden, wenn Du Acht giebst, wie die Welt ist und lange vor Machiavell war. Die dem Recht vorstehen, sind oft die Ungerechtesten, die der Religion vorstehen, häufig die Gottlosesten, die der Gelehrsamkeit vorstehen, oft die Unerfahrensten, die über Geschäfte gesetzt sind, die Trägsten, die die Humanität befördern sollen, die Inhumansten. B. Das ohngefähr habe ich aus Machiavell gelernt. A. Du kannst es aus der Welt selbst lernen, deren scharfsinnigster Beobachter und treuester Nacherzähler er war. B. So brenne er denn mit alle dem Uebel, das in ihm stehet! — A. Zu dem Brande würde nicht Holz, nicht Herd hinreichen. Ueberlass Gott die Sache, der alle Bosheit der Welt kennt, dass er ihrer aufs Weiseste spotte. B. Und Machiavell lebe? A. Er lebe, wenn auch nur als der offenbarste Zeuge menschlicher Schalkheit und Ränke.

Wir schliessen hier noch zwei andere charakteristische Stücke an. Zunächst wieder einen Dialog, in welchem er über sein Jahrhundert sich ausspricht.

A. O gelehrtes Jahrhundert! B. O gottloses Jahrhundert! A. O talentvolles Jahrhundert! B. O thörichtes Jahrhundert! A. Höre auf anzuklagen. B. Hüte Dich zu loben. A. Mich zwingt die Wahrheit. B. Mir wehrt die Frömmig-

keit. A. Die Wissenschaften sind ans Licht gekommen. B. Die Sünden schreien. A. Die Talente erheben sich. B. Die Religion wird unterdrückt. A. Das Evangelium ist lebendig. B. Christus wird vertrieben. A. Die Politik blüht. B. Die Guten seufzen. A. Halt inne und lass Dich lieber mit mir zu einer billigen Vergleichung der Jahrhunderte herab. B. Damit sich die Unseligkeit des unsrigen desto deutlicher zeige? A. Soll ich Dir etwa die herrlichen Erfindungen unseres Jahrhunderts nennen? B. Wie Dir beliebt. A. Ich will nicht den neuentdeckten Erdtheil nennen, der den Alten zu ihrer grossen Schande unbekannt war, und wie dadurch die Medicin bereichert, die Astronomie verbessert, die Zahl der Thiere und irdischen Erzeugnisse vermehrt ist, auch nicht den Scharfsinn der wahren Alchymie, die zur Erforschung und Zerlegung der Natur erfunden ist, sondern nur den Compass, den einzigen Führer auf Seereisen; die Buchdruckerkunst, die Mutter und Pflegerin der Wissenschaften; die Bombarden, die Unterjocher des Erdkreises, Nachahmer des Zeus; die Uhren, die Begleiter der Zeit; die Darstellungen des Himmels; die Gestirnkarten, Verkünder der entferntesten Dinge; die Mühlen, die einer schweren Arbeit überheben; die schönen seidenen Zeuge; endlich noch die scharfsinnige Erweiterung der Zahlenlehre, und viele andere tägliche Vortheile und Hilfen des Lebens. B. Ach! wenn nur Alles dieses uns nicht unendliche Uebel gebracht, nicht allenthalben Niedergelagen unter den Menschen angerichtet hätte! Die neue Welt trieft noch immer von unschuldigem Blut; die Chymie ist Wenigen günstig, Vielen verderblich; sie setzt über das Meer, ihre Uebel mit sich führend, und zerstört die menschlichen Körper in grosser Zahl; die Wissenschaften verfinstern, verwirren, zerreißen den ganzen Erdkreis; die Bombarden sind etwas Höllisches, zum Verderben der Menschen bestimmt; die Uhren, die uns an die Zeit erinnern sollen, machen uns gähnen; die Himmelskarten drohen uns mit wer weiss was für neuen Bewohnern der Gestirne; die Seide dient einer schändlichen Eitelkeit. Was soll ich von der Jämmerlichkeit anderer Dinge noch reden?

Denn das Alles hat uns auch um gar nichts glücklicher gemacht, oder näher zu Gott geführt, wenn Du nicht etwa auch glaubst, dass Gott selbst sich an unseren Thorheiten erfreue. A. Wir haben die Jahrhunderte zu vergleichen, und nicht nach Gottes Urtheil über diese Dinge zu forschen. B. Vergleiche mir diese nur nicht mit den Werken des Alterthums, den Gebäuden, den Maschinen, der Kriegskunst, wovon wir nach Lipsius Meinung die Spuren und Ueberbleibsel noch anstaunen, nie etwas Aehnliches zu Stande bringen werden. A. So gelte uns denn die wiedergeborene und ich möchte sagen wiedergefundene Religion statt alles Uebrigen. B. Eins nur fehlt diesem neuen Funde, dass, während unendlich Viele sich zu der Religion bekennen, nur Wenige sie beachten, hören und in ihrem Leben darstellen, und wir müssen fürchten, dass, während wir uns rühmen das Evangelium wiedergefunden zu haben, das Heidenthum sich bei uns einschleicht, und es von uns heisst, wir haben, wie das Sprüchwort sagt, statt des Schatzes Kohlen ausgegraben.

Besonders bezeichnend ist das Stück aus den „Apologon“, welches den Titel führt: „Die begrabene Wahrheit“:

Gott allein hat die Macht, Todte zu erwecken, und nur durch seine höchste Gnade wird zuweilen einem Menschen diese Kraft mitgetheilt; aber uns ziemt es, die heiligen Ueberreste zu ehren, und sie als den ehemaligen Wohnsitz himmlischer Gaben Andern zur Nachahmung zu schmücken. Als nun einst viele Anzeichen es wahrscheinlich machten, dass die Wahrheit irgendwo begraben sei, so scharfte man die Erde auf und fand nach einigen Tagen einen ganz unscheinbaren Sarg, auf dem nichts stand als die wenigen Worte: zu meiner Zeit. Der Deckel wurde abgenommen, und es zeigte sich ein verstümmelter, scheusslicher Leichnam, mit Dingen bedeckt, die ich lieber nicht nennen will. Offenbar aber war es, dass man ihn nicht mit Balsam und Gewürz, sondern mit vielem Unrath eingesargt hatte. Als man ihn endlich mit grosser Mühe reinigte, fand man zu seinem Haupt eine eiserne Tafel mit dieser Inschrift:

Ich, die Wahrheit,  
 die Tochter Gottes,  
 durch Satans Trügerei,  
 durch der Welt ansteckend Gift,  
 durch der Sinne Wollust,  
 der Tyrannen Gewaltthätigkeit,  
 der Priester Trägheit,  
 der Staatsmänner Bosheit,  
 der Geschichtschreiber Leichtsinn,  
 der Gelehrten Narrheit  
 und des Volkes Dummheit  
 ermordet,  
 liege hier  
 im Schlamme der Lügen.  
 Nach hundert Jahren siehet mich  
 die Sonne wieder.  
 Sei mir gegrüßet, Nachwelt!

Als diese Grabschrift bekannt gemacht wurde, erregte sie Freude und Schmerz; man schalt auf die Vorzeit und pries das Glück der Gegenwart. Darauf ward ein marmornes Grabmal errichtet und die Wahrheit mit grosser Pracht wieder darunter bestattet. An demselben ward die gefundene Tafel befestigt mit dieser stolzen Unterschrift:

Hätten wir zur Zeit unsrer Väter gelebt,  
 wir hätten nicht Theil genommen  
 am Morde der Wahrheit<sup>1)</sup>.

Andreä stand erhaben über dem kleinlichen, spielenden Geiste der Zeit, wie er namentlich auch in der „fruchtbringenden Gesellschaft“ zur Erscheinung kam. Wie wenig ihm das dort herrschende Wesen zusagte, das bezeugt seine briefliche Aeusserung: „solcher Narrenspossen, welche man unter dem Namen der Gelehrsamkeit verkauft, schon lange satt, verabscheue ich diese halbheidnische, ja vielmehr doppelt heidnische Menschenart; denn welchen Spülicht der Gottlosigkeit, welche Unsauberkeit des Heidenthums, welche Wortungeheuer bringen sie nicht unter dem Namen jener fruchtbringenden, richtiger todbringenden Gesellschaft in

1) Anspielung auf Evang. Matth. 23, 29 ff.

die heiligen Dinge, die deutschen Lieder und Rhythmen und die heimische Sprache hinein!“

Es war namentlich Eine Verirrung des Zeitgeistes, welche einen zerrüttenden Einfluss auf die Lauterkeit wissenschaftlicher Bestrebungen wie auf den sittlichen Zustand besonders der höheren Stände ausüben musste, und deren Bekämpfung sich darum Andreä vor Allem angelegen sein liess: das Alchymistenwesen mit seinen angeblichen Mysterien; aber sein Unstern wollte, dass er eben durch dessen Bekämpfung der Sache einen neuen Aufschwung gab. Schon als junger Mensch in den Jahren 1602 und 1603 hatte er, wie erwähnt, einen satirischen Roman in deutscher Sprache geschrieben unter dem Titel: „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz. Anno 1459“, dessen Doppelmotto deutlich genug auf die Tendenz der Schrift hinweist: *Arcana publicata vilescent, et gratiam profanata amittunt; ergo: ne margaritas objice porcis seu asino substerne rosas.* Er erzählt da die Abenteuer eines Christian Rosenkreuz, der „im Jahre 1459 auf eine wunderbare Art zu der Hochzeit eines unbekannten Königs geladen und eben so wunderbar in dessen verborgenes Schloss geführt wird, wo er denn Zeuge und Helfer bei einer Menge Abenteuer und chymisch-magischer Experimente ist, deren seltsame Zusammenstellung und Verknüpfung sich in einem Auszuge nicht gut wiedergeben lässt.“ (Hossbach.) Diese augenscheinliche Satire war jahrelang handschriftlich verbreitet worden, bis sie der Verfasser im Jahre 1616 dem Druck übergab. In dieser Schrift begegnet uns zum ersten Male nachweislich der Name des Rosenkreuzes, welcher bis ins achtzehnte Jahrhundert geheimen Gesellschaften zur Bezeichnung gedient hat. Er steht im unzweifelhaften Zusammenhang mit dem Wappen der Familie Andreä, welches dem Grossvater Johann Jakob Andreä verliehen, auch vom Enkel benutzt wurde: ein Andreaskreuz mit je einer Rose in jedem Winkel. Dieses Wappen ist höchst wahrscheinlich demjenigen Luthers nachgebildet, welches derselbe auf Grund des uralten Lutherschen Familiensiegels, einer halben Armbrust mit zwei Rosen, sich selber zu-



sammengestellt hatte, wie er sagt, „als ein Merkzeichen seiner Theologie“, ein Kreuz auf einem Herzen, ruhend in einer Rose, worauf wohl erst nach Luther der Spruch gemacht worden ist:

Des Christen Herz auf Rosen geht,  
wenn's mitten unterm Kreuze steht.

Noch bei Goethe begegnet uns die gleiche Zusammenstellung in dem Gedicht: „die Geheimnisse“<sup>1)</sup>. Auf das Genaueste verwandt mit jener Satire ist eine andere, bereits 1614 gedruckte Schrift: „Fama fraternitatis oder Entdeckung der Bruderschaft des löblichen Ordens des Rosenkreuzes“, nebst der „allgemeinen und General-Reformation der ganzen weiten Welt“, sowie die „Confessio Fraternitatis R. C.“ 1615. Alle diese Schriften, deren erste wohl sicher von Andreä stammt, deren zweite, die „Generalreformation“, eine von ihm aus dem Italienischen übertragene Satire ist, haben die gleiche polemische Tendenz; die Fama will zugleich von diesen Thorheiten zum wahren Christenthum überleiten. Aber sie beförderten gerade, was sie bekämpfen wollten. Sie wurden für Ernst genommen und als Kundgebungen einer geheimen Gesellschaft der „Rosenkreuzer“ angesehen, welche auf alchymistischem Wege in die Geheimnisse der Natur eindringen, den Stein der Weisen finden, Gold machen und Unsterblichkeit verleihen wollte. Es knüpfte sich an dieselben eine ziemlich umfangreiche Literatur in der Controverse für und wider, und es entstanden wirkliche Gesellschaften der „Rosenkreuzer“ in Deutschland und den Niederlanden. Andreä war tief bekümmert über das Unheil, das er wider Willen angerichtet hatte, und hatte genug zu thun, um den Verdacht der Geheimbündlerei und damit verborgener Ketzerei von sich abzuwehren, der ihn zeitlebens verfolgt hat. Allerdings hat er eine Verbrüderung, eine „wahre Union“ zu stiften gesucht, jene schon erwähnte Gesellschaft hochgebildeter und

---

1) Vgl. Rud. Seydel, das Rosenkreuz, ein Sinnbild des Christenthums im Uebergange zur Humanitätsreligion; in „Nord und Süd“ XIV. 40, neu abgedruckt in dessen „Religion und Wissenschaft“ Breslau bei Schottländer, 1887, p. 18 ff.

freidenkender Geister, die sich zur Aufgabe machen sollte, wie er in einem Briefe an Amos Comenius 1629 schreibt, „Christum in seine Stelle wieder einzusetzen und überall die religiösen und literarischen Idole zu vertreiben“. In diesem Sinn und Geist unterhielt Andreä weit verzweigte Verbindungen, und er ist einer der Ersten gewesen, welche jenem Freundschaftscultus huldigten, der am Ende des vorigen Jahrhunderts so mächtig ins Kraut geschossen ist.

In diesem Bemühen, den wahren Christus wieder an die Stelle der religiösen und literarischen Idole seiner Zeit zu setzen, finden wir nun die eigentliche und bleibende Bedeutung Andreä's. Wir können dieselbe nicht besser schildern, als mit den Worten Richard Rothe's<sup>1)</sup>: „Andreä hatte ein ungemein lebendiges Bewusstsein darum, dass das lutherische Christenthum seiner Zeit durch Entartung von seinem ursprünglichen Wesen abgekommen, dass es zu einem wunderlichen, dem gesunden christlichen Sinne widerstrebenden Zerrbilde geworden war, dass es seinen wesentlich menschlichen Charakter abgelegt und dadurch sich um seinen durchgreifenden Einfluss auf das menschliche Leben gebracht hatte und in eine isolirte Stellung gerathen war. Die Hauptverderbniss in dieser Hinsicht sah er in jener streitsüchtigen und pedantischen theologischen Scholastik. Er wollte die Kirche deshalb von der Theologie ablenken auf die Cultur der christlichen Praxis, und eine feine Kirchenzucht, wie er sie in Genf aus eigener Anschauung bewundern gelernt hatte, schien ihm viel mehr eifrigen Interesses werth, als die Spitzfindigkeiten der theologischen Schule<sup>2)</sup>. Die Anschauungen auswärtiger kirchlicher Zustände, die er auf seinen Reisen gewonnen, hatten ihm diejenige Unbefangenheit des Urtheils und die Weite des Gesichtskreises verschafft, die damals den Lutheranern so ausserordentlich abging in ihrem kleinstädtischen Kirchentum. Er wollte aber in dieser Beziehung nicht sowohl eine strenge Kirchenzucht, als eine christliche Sitten-

1) Vorlesungen über Kirchengeschichte ed. Weingarten II, S. 486 ff.

2) Vgl. die oben S. 263 angeführte Stelle seiner Selbstbiographie.

zucht überhaupt, und es that ihm innig weh, dass der Staat als solcher so wenig Notiz nahm von den christlichen Ideen und Principien. Gerade auf dieses nicht kirchliche Gebiet schien ihm das wahre, das in dem wirklichen Christus selbst lebende und von ihm gewollte Christenthum eigentlich hinzugehören, und nur auf ihm schien es ihm recht gedeihen zu können. Es schwebte ihm, wenn auch nicht völlig deutlich, als das eigentliche, freilich noch in einer fernen Zukunft liegende Ideal ein christlicher Staat vor, ein Gemeinwesen der Christen, „in welchem der irdische und der himmlische Zweck des Menschen, sich gegenseitig durchdringend, zugleich angestrebt werde kraft des Glaubens an Christum, in welchem das Christliche und das Menschliche mit einander versöhnt und vermählt wären.“ Dieses undogmatische, weltliche Christenthum im besten Sinne des Wortes zu fördern, das ist der Zweck, welchen er beständig im Auge behält, ihm dient seine ganze schriftstellerische Thätigkeit. Er wendet sich nicht vorzugsweise an die Theologen, sondern an die Gebildeten seiner Zeit überhaupt. Darum sind es nicht weitschichtige gelehrte Werke, in denen er seine Ideen niederlegt, sondern kleine Schriftchen in Duodez- und Brochürenform, freilich meist lateinisch geschrieben, aber dies wurde ja von allen höher Gebildeten seiner Zeit verstanden, und obwohl sein Stil ausserordentlich schwierig ist, weil er in wenig Worten möglichst viel zu sagen sucht, ist er doch wahrhaft classisch, wie auch sein von Fremdwörtern freies Deutsch höchst vortheilhaft gegen den schwerfälligen Stil und die Sprachmengerei seiner Zeitgenossen absticht. Auch als Dichter hat er sich nicht ohne Glück versucht. Er bezeichnet seine Dichtung als Stegreifdichtung, wenn er im Stile des von ihm hochgehaltenen Fischart den „Grübler“ also anredet:

Ohn kunst, ohn müh, ohn fleiss ich dicht,  
 Drumb nit nach deinem kopff mich rieht,  
 Biss du witzst, schwitzst, Spitzst, Schnitzst im Sinn,  
 Hab ich angsetzt, und fahr dahin;

Biss du guckst, buckst, schmuckst, truckst im Kopff,  
 Ist mir schon ausgelehrt der Topff:  
 Bis du flickst, spickst, zwickst, strickst im Hirn,  
 Ist mir schon abgehaspt die Zwirn  
 Gfelts dir nu nit, wie ich ihm thu,  
 Machs besser, nimb ein Jahr dazu.

Dabei fehlt ihm nicht der Geist und die Anmuth, wie dies namentlich in seinem berühmten Gedicht: „Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes“ hervortritt, worin er das Ideal eines echten Geistlichen schildert und das offene Bekenntniss ablegt,

„dass nit alls, was schwarz, geistlich ist,  
 dass nit all Geistlichs lauter Christ.“

Besonders lieblich ist eine kleine Dichtung, worin er das Gedächtniss einer verstorbenen Freundin feiert, und aus welchem hier (nach Herders Mittheilung) einige Verse wiedergegeben seien:

Wenn wir die Welt mit Fleiss ansehen,  
 Wie all's thut durch einander gehn,  
 Wie der Bös' herrscht, der Fromme leidet,  
 Der Narr viel schwätzt, der Weise schweigt,  
 Der Dieb wohllebt, der Redlich fast't,  
 Faulheit bringt Lohn, die Arbeit Last,  
 Frechheit gewinnt, der Sorgsam liegt,  
 Wer viel hat, nimmt, wer nichts hat, giebt,  
 Und läuft also, in einer Summ',  
 Die Weltkugel im Cirkel um —  
 So wird uns unsre Lebenszeit  
 Zu lauter Pein und Herzeleid,  
 Zu Kerker, Ketten, Band' und Strick,  
 Und sehnen uns all' Augenblick,  
 Wie wir ein Luft mögen gewinnen,  
 Dass wir der Dienstbarkeit entrinnen,  
 Dass uns so manche Jahr' und Tag'  
 Nicht werden z' einer lautern Klag',  
 Dass wir in diesem Jammerthal  
 Erhalten auch ein klein Labsal.

Drum mancher ihm nimmt selbst die Flucht,  
 Und nur Ruh in der Wildniss sucht,  
 Vermeint, was nicht bei Menschenkinden,  
 Woll' er bei wilden Thieren finden,

Allda kein Hof, kein Schul, kein Rath,  
 Kein Schmeichler, Heuchler, Advocat,  
 Kein Wuchrer, Künstler und Sophist,  
 Kein Wirth, Kriegsgurgel und Maulchrist,  
 Und was dergleichen Werkzeug sein,  
 Dadurch die Welt ihr macht viel Pein;  
 Zumal der Mensch sein hoch Herkunft  
 Macht schnöder denn die Unvernunft,  
 Denn je die Thier in ihrer Art  
 Mehr Gnüg' und minder Widerpart  
 Haben in dem, was Gott beschert,  
 Wo's ihnen nur der Mensch nicht wehrt,  
 Der sie mit seiner List und Pracht  
 Auch seiner Unruh theilhaft macht,  
 Dass Unvernunft, durch Witz regiert,  
 Noch mehr ein wildes Leben führt.

Also kam mir neulich zu Sinn,  
 Dass ich von Menschen lief dahin  
 Und sucht' mir einen grünen Wald,  
 Da ich so manch' scheusslich Gestalt,  
 Der Menschen Werk, schlug aus dem Gmüth,  
 Und stillt' mein Herz, das in mir wüth't,  
 Erholt' die Sinn', die gar verwirrt,  
 Erforscht' mein Seel, die sehr verirrt,  
 Fragt' die Natur um ihren Willen,  
 Sprachet mit Gott, der gern bei Stillen,  
 Schauet' den Dienst der Creatur,  
 Und b'sah mit Fleiss die ganze Uhr  
 Der grossen Welt, wie die regiert,  
 Mit Weisheit, Lieb' und Macht geziert.  
 Das macht' mich bald ein solchen Herrn,  
 Dass ich all' G'meinschaft wollt verschwör'n,  
 Und däucht mich: ja, hie wär gut sein,  
 Da nicht wär'n Löwen, Wölf' und Schwein',  
 Füchs' und Hund' in der Menschengestalt,  
 Sondern ein Jedes sein Art behalt.

Indem mein Seel' sich so ergetzt,  
 Mein Leib sich auch in Schatten setzt,  
 Mein' Sinn' ruhten in sanftem Saus,  
 Mein' Phantasie wollt fliegen aus;  
 Allg'mach mein Haupt sich neigt zur Erd',  
 Vor Sicherheit kein Sinn sich wehrt,  
 Die Augen blinzten, Händ' und Füß',  
 Mein ganzer Leib sein' Nerven liess.



Ich hört' und hört' nicht, sah ohn G'sicht,  
 Mein Leben war wie ein Geticht,  
 Bis dass der ganze Block daliegt,  
 Und hat der Schlaf in mir gesiegt;  
 Und sorgt' nun nicht, was Ost und West  
 Uns bringen möcht' für fremde Gäst',  
 Oder das fünft' Hauptkönigreich<sup>1)</sup>  
 Glaub' und Scepter werd' machen gleich,  
 Oder wer mach' den grossen Stein<sup>2)</sup>,  
 Wann lauf' der ewig Haspel<sup>3)</sup> fein?  
 Das alles mich gar nicht verletzt,  
 Aber ein Traum mich wohl ergetzt.

(In diesem Traum stellt sich ihm dann eine Apotheose der verstorbenen Freundin dar.) — Herder, dessen allgemeines Urtheil über Andreä wir Eingangs anführten, sagt über seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit unter Anderem Folgendes: „Alles, was er schreibt, wird Fabel, Gespräch, sinnreiche Einkleidung, er sagt Wahrheiten, die wir jetzt uns kaum, nachdem wir ein Jahrhundert weiter gerückt sind, zu sagen getrauen, er sagt sie mit so viel Liebe und Redlichkeit als Kürze und Scharfsinn. — Alles wird bei ihm Einkleidung und Dichtung, sein Witz trifft fein, aber auch flüchtig, wie der Sonnenstrahl: das leichteste Gewand ist seinen ätherischen Gestalten immer das liebste. — Seine Manier ist sinnreich, er sagt mit Wenigem viel, er will aber in dem Umriss einer engen Einkleidung mit zu Wenigem zu viel sagen.“ Der geistvolle Kirchenhistoriker Henke urtheilt über seine Schriften: „Die lateinischen unter diesen übertreffen die deutschen weit durch die Fülle und Eleganz der bilder- und antithesenreichen und doch so präcisen und fein nüancirten Sprache; aber wie anziehend ist in beiden, ähnlich wie unter den Zeitgenossen, etwa bei Schuppius, oder ein Jahrhundert später bei Matthias Claudius, die Mischung der geistreichen Heiterkeit, die sich in ihrem eigenen Ueberfluss spielend ergeht, mit dem tiefen christlichen Ernst, welcher sich, als wäre

1) Vgl. Buch Daniel Cap. 7.

2) Den Stein der Weisen.

3) Das perpetuum mobile.

er schamhaft, hinter Scherz und Witz, Fabeln und Allegorien verbirgt und diese als Vehikel für seine höheren Interessen verwendet! Klein sind alle Schriften Andreaë's, aber wer nur geben mag, was voll Geist und Leben und künstlerisch in der Form ist, kann keine Quartanten liefern.“ —

Doch nicht allein durch Satire und Dichtung, überhaupt durch Schriften, sondern auch durch ein eifriges und gesegnetes praktisches Wirken hat Andreaë sich bemüht, zur Erreichung seines hohen Ideales einer christlichen Gesellschaft das Seine beizutragen. Seine treue seelsorgerische Thätigkeit, seine kräftigen Bestrebungen zur Abhilfe materieller und geistiger Noth in den Tagen schwerster Bedrängniss, zur Herstellung einer ernsten sittlichen Zucht haben wir schon berührt. Hier sei noch erwähnt, dass er auch auf pädagogischem Gebiet seine Grundsätze zu verwirklichen suchte, theils durch persönliche Wirksamkeit, theils durch Schriften, wie seine unter dem Titel „Theophilus“ verfassten Gespräche. Er stand in enger persönlicher Beziehung zu dem grossen Pädagogen Amos Comenius, welcher Andreaë'sche Gedanken vielfach weiter gebildet hat. — —

Die eigenthümliche Weltanschauung, durch welche sich Andreaë so ausserordentlich hoch über seine Zeitgenossen erhebt, findet sich am klarsten und umfassendsten ausgesprochen in der kleinen, aber inhaltvollen und bedeutenden Schrift: *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* vom Jahre 1619<sup>1)</sup>. Dieses Werkchen gehört zu denjenigen Literaturerzeugnissen, welche man mit dem Namen des „Staatsromans“ zu bezeichnen pflegt, die aber richtiger in die Kategorie der Allegorie zu verweisen sind. Unter ihnen ist das bekannteste die „Utopia“ des Thomas Morus, welche auch Andreaë als sein Vorbild nennt. Hier wird unter der damals so beliebten Form einer Phantasie-

---

1) S. auch den *Civis Christianus* aus demselben Jahre. Vgl. Guhrauer, *Der erste deutsche Staatsroman*, im Deutschen Museum, Jahrg. 1852.

reise ein Idealstaat geschildert, dessen Darstellung schon an sich eine Kritik der wirklichen Zustände ist. Andrea's Christianopolis, das erste Werk dieser Art bei den Deutschen, unterscheidet sich indess von der Utopia des Morus nicht unwesentlich dadurch, dass die Grundlage seines Staates nicht der humanistische Deismus ist, sondern das positive Christenthum, und zwar in der Form des Lutherthums, wobei jedoch sehr charakteristisch ist, dass seine Staatsbürger „sich zwar gern Lutheraner nennen lassen, aber doch Christen zu sein sich bestreben“ (*ut Lutherani audire ament, Christiani tamen esse contendunt*). Es ist ihm nicht sowohl um eine rechtgläubige Dogmatik, als vielmehr um die Darstellung des Christenthums im sittlichen Leben zu thun. In diesem Sinne ist die Schrift auch dem Manne gewidmet, der hauptsächlich in jener Zeit des starren Lutherthums für lebendiges Christenthum eintrat, namentlich durch Schriften wie das „wahre Christenthum“, dem frommen Johann Arndt, seinem „in Christo zu verehrenden Vater“. Sein Christenstaat will „als eine kleine Colonie des von ihm mit gewaltigem Geiste wider die Sophisten aufgebauten grossen Jerusalem“ angesehen sein. In der Vorrede beklagt er es, dass mit dem Sonnenaufgang einer reineren Religion in der Reformation zwar eine Neubildung des politischen Lebens und ein neuer Glanz der Wissenschaften erschienen sei, das sittliche Leben aber nicht den erwarteten Aufschwung genommen habe, vielmehr „die Christen in Nichts sich von den Weltkindern unterscheiden“. Nur der leere Name des Christenthums sei geblieben, die unchristlichen Laster gingen in den Kirchen, an den Höfen, auf den Akademien im Schwange. Ein Verlangen nach Besserung sei indess vorhanden, und daher sei auch jenes „Spiel einer gewissen Bruderschaft“ entstanden, welches an Verheissungen „nach dem Geschmacke der Neugierigen“ eine Hoffnung der Erneuerung und die Nachahmung Christi anknüpfe. Diesem Zwecke soll das Bild des christlichen Staates dienen, welches der Verfasser dem Leser vorführen will. In hundert kleinen Abschnitten wird uns dasselbe entrollt. Der Autor erzählt, wie er in den Reichen der

Tyrannei, Sophistik und Heuchelei vergebens einen Menschen gesucht habe. Darum hat er das Schiff der Phantasie bestiegen, um das akademische Meer zu durchschiffen. Er verlässt die gewohnten Häfen und setzt sich den Gefahren der Neugierde (*curiositas*) aus<sup>1)</sup>. Im äthiopischen Meere leidet er Schiffbruch und wird an ein ganz kleines Eiland getrieben. Es ist die Insel Capharsalama (nach 1. Makkabäer 7, 31), d. h. Friedensdorf. Die Insel, deren Lage genau angegeben wird, hat 30,000 Schritt im Umkreis, ist sehr fruchtbar, ein Inbegriff (*breviarium*) der ganzen Erde. „Alles gefiel mir hier, ausgenommen ich mir selber.“ Als er sein Hemd, das ihm allein übrig geblieben, an der Sonne trocknet, entdeckt ihn ein Späher der Insel, nimmt sich seiner freundlich an und führt ihn nach der Stadt Christianopolis. Die überraschend schöne Stadt ist von der von der Welt vertriebenen Religion (*Religio exsul*) mit etlichen Getreuen gegründet als Wohnstätte und Bollwerk der Wahrheit und Güte (*bonitas*). Um sie sehen zu dürfen, ist der Fremdling bereit, sich allen möglichen Reinigungen unterwerfen zu wollen. Er wird nun vor den Wachthauptmann dieses Tages geführt, der ihn bedeutet, er werde doch nicht zu denen gehören, welchen der Zutritt verwehrt sei, als da sind Bettler, Gaukler, Komödianten, Faulenzer, Neugierige, welche sich mit ungewöhnlichen Dingen abmühen (*curiosi, qui in insolitis scrupulentur*), Schwärmer, welche keine bestimmte Art der Frömmigkeit haben (*fanatici, quibus nulla certa pietas*), Aschenbläser, welche die Chemie besudeln (d. h. Alchymisten), Betrüger, welche sich lügenhafter Weise für Brüder des Rosenkreuzes ausgeben, und sonstige Auswüchse der Wissenschaft und der Menschheit. Der Gast versichert seine Zustimmung zur Wahrheit und seine Unterwerfung unter die Gesetze der Sittlichkeit (*bonitas*) und wird ins Wachthaus geführt und mit Speise und Trank er-

1) Unter *curiositas* versteht er die damals so verbreitete Sucht nach dem Ungewöhnlichen, Geheimnißvollen, nach unerwarteten Aufschlüssen aus Natur und Geisterreich.

quickt. Neu bekleidet, wird er einem zweiten Examinator übergeben, der sein Innerstes durchschaut. Die Prüfung seiner Person fällt günstig aus, und so wird er zum dritten Examinator geführt, der ihn um seine sittliche und intellektuelle Bildung befragt, sowie er seine religiöse Erkenntniss und Erfahrung erforscht. Er gesteht seine Unwissenheit und sein Verlangen nach Erkenntniss ein und wird nun willkommen geheissen, weil er „die weisseste Tafel mitbringe, ja die das Meer selber abgewaschen habe“; Gott möge selber darauf schreiben, was heilsam sei. Nun wird er unter Begleitung dreier Führer Namens Beera, Era und Nearia zur Besichtigung der Stadt zugelassen.

Die Stadt, quadratisch und völlig regelmässig gebaut und stark befestigt, ist reichlich mit fliessendem Wasser versehen, auch für gute Luft ist Sorge getragen; sie ist mit einem Graben umgeben, der mit Fischen gefüllt ist, im Zwinger wird Wild gehalten. Die ganze Stadt, deren Einwohnerzahl 400 beträgt (was vielleicht nur Druckfehler für 4000 ist), ist eingetheilt in drei Theile, für Ernährung, Uebung und Beschaulichkeit (*nutritio*, *exercitium*, *contemplatio*), was übrig bleibt, dient dem Landbau und verschiedenen Fabriken. Zur näheren Erläuterung sollen Tabellen dienen<sup>1)</sup>. Weiter werden dann die Baulichkeiten für die Zwecke des Ackerbaues und der Viehzucht beschrieben, wobei der Einrichtung für Abfuhr der Fäcalien noch besondere Erwähnung geschieht. Ferner sind vorhanden Mühlen aller Art, Waffenschleifereien, öffentliche Bäckereien und Mehlmagazine, Keltern und Weinkeller. Ueberall bekundet sich Mässigkeit und Ueberfluss ohne Uebersättigung. Auf Reinlichkeit wird besonderes Gewicht gelegt. Es fehlt nicht ein Schlachthof, auch giebt es öffentliche Küchen, Waschküchen, Vorrathshäuser und Markthallen, obwohl sich die Bürger nicht mit Handel abgeben, den sie vielmehr besonders dazu bestimmten Leuten überlassen. Derselbe ist wesentlich Tauschhandel mit den Producten der verschiedenen Länder, „so dass wir an einem

---

1) Dieselben fehlen jedoch in dem uns vorliegenden Exemplar.



Orte gleichsam die ganze Erdkugel zu geniessen scheinen“. In den Giesshütten, Glashütten und Ziegeleien sind in der Physik bewanderte Leute angestellt, ja das Ganze ist eine Werkstätte der praktischen Physik, wo nur das Experiment, nicht die „Sophistik“ (d. i. die leere Speculation und spitzfindige Scholastik) gilt, und der wahren Chemie — „so sehr wollen sie lieber Sachen als Worte!“ Auch das Kunstgewerbe wird betrieben, namentlich durch Uhrmacher, Orgelbauer, Bildhauer, und alle diese Künstler besitzen wissenschaftliche Bildung, denn Wissenschaft und Handfertigkeit lassen sich sehr wohl vereinigen. Täglich dreimal findet ein halbstündiger öffentlicher Gottesdienst statt, der an Feiertagen etwas länger ausgedehnt wird. Die Speisen werden wöchentlich aus öffentlichen Mitteln an die einzelnen Familien vertheilt, eben daher werden Gäste bewirthet, deshalb bedarf es nur wenig der Dienstboten. Es geht durch das Ganze ein communistischer Zug, wie er in allen ähnlichen Staatsidealen wiederkehrt. Auch die Arbeit geschieht für die allgemeine Werkstatt, das Material dazu wird aus dem öffentlichen Vorrath allwöchentlich vertheilt; Privatvermögen giebt es nicht, und nicht durch Besitz, sondern durch Kraft, Geistesgaben, Sittlichkeit und Frömmigkeit wird ein Vorrang begründet. Die Zahl der Arbeitsstunden ist sehr gering, doch wird deshalb nicht weniger gearbeitet, weil unnöthiger Müssiggang eine Schande ist. Die Erholung ist vorzugsweise geistiger Art. Aeussere Belohnungen giebt es nicht, Strafen können auch hier, wo doch christliche Freiheit herrscht, nicht völlig entbehrt werden, doch „die Kunst aller Künste ist es, das Sündigen zu erschweren“. Todesstrafen sind selten. „Denn einen Menschen verderben kann Jeder, ihn bessern nur der Beste.“ Würden verderben sich nicht, und der blosser Geburtsadel gilt nichts. Die sich verdient gemacht haben, werden durch Denkmäler geehrt wegen des guten Beispiels für die Nachwelt. Die Regierung in der Stadt ist acht Männern anvertraut, denen wieder acht andere „Praefecti“ unterstellt sind. Sie herrschen nicht mit Gewalt, sondern durch freiwillige Unterordnung, „denn es ziemt sich nicht,

dass uns, den Gebilden aus demselben Staube, gegenseitige Anbetung und Unterjochung gestattet, geschweige denn ehrenvoll sei. Da im christlichen Staate Alles auf Gott bezogen wird, bedarf es gar keiner Staatsgeheimnisse und Staatsraisons (*nihil opus est arcanis aut status rationibus*), an denen sich Satan in seinem Reiche ergötzt. Alles ist offenkundig, Gott und den Nächsten lieben die Hauptsache (*summarius*), wie des göttlichen Gesetzes, so der menschlichen Gesellschaft“. — An den öffentlichen Arbeiten nehmen je nach Alter und Geschlecht alle Bürger abwechselnd Theil, deshalb schändet keine Arbeit, die nicht „unrein“ ist. Die Häuser, welche fast alle nach Einem Plane gebaut sind, sind Nationaleigenthum, der Hausrath ist einfach und bescheiden. Die Strassen sind beleuchtet, theils wegen der Sicherheit der Stadt, theils um unnützes Herumtreiben zu verhüten und die Nachtwachen weniger schauerlich zu machen, theils um dem finstern Spiel des Satans zu begegnen und an das ewige Licht zu mahnen. „O wenn mehr auf Licht verwendet würde, dann wäre die nächtliche Gelegenheit zu jeder Art Bosheit und die Menge der Finsterlinge nicht so gross!“

Auf dem Rathhaus wohnen — hier tritt die Allegorie stark hervor — die Religion, die Gerechtigkeit und die Bildung mit ihrem Dolmetscher, der Borechtsamkeit. Hier findet sich die vollkommenste Vereinigung alles Menschlichen, wie sie nur das Christenthum bietet. Sie ziehen der Monarchie die Aristokratie vor. An der Spitze des Staates steht ein Triumvirat; jeder Triumvir hat seinen besondern Senat; der Kanzler verkündet alle Beschlüsse. Die Stadt ist keine „fanatische“, d. h. nach damaligem Sprachgebrauch einer von Schrift und kirchlichem Bekenntniss sich los-sagenden Schwärmerei ergeben, wie es den Anschein haben könnte, „da bei der Welt für häretisch gilt, was immer den Himmel sucht“. Vielmehr ist das Bekenntniss mit goldener Schrift auf einer doppelten Tafel aufgezeichnet. Das religiöse Bekenntniss, welches ausführlich wiedergegeben wird, ist natürlich im Wesentlichen das orthodoxe, aber in origineller Auffassung und nicht streng dogmatischer Form. So

wird z. B. dem heiligen Geist die Mannichfaltigkeit der Sprachen zugeschrieben (*quo in linguas dividimur*). Die zweite Tafel enthält die politischen und sittlichen Grundsätze, die sich letztlich auf Gottesfurcht zurückführen lassen. Hier heisst es unter Anderm: „wir befeissigen uns, dem Staat unsere Mühe zu widmen, Göttliches und Menschliches nicht zu vermischen, unsere Gemeinschaft so zu gestalten, dass Jedem das Seine gegeben werde.“ Es werden nun die Triumvirn geschildert: der Theolog mit seinem Diakonen, der Richter mit dem Schatzmeister, dem Modus, der Gelehrte (*Eruditus*), der Kanzler, welcher die Sprache bedeutet. Ihnen sind in allegorischer Weise Gattinnen beigegeben: dem Theologen das Gewissen, dem Richter die Vernunft, dem Gelehrten die Wahrheit, dem Kanzler die *Temperantia*, d. h. das rechte Masshalten in der Rede. Hier werden erhabene Ideale gezeichnet, deren eingehende Schilderung sich nicht im Auszuge wiedergeben lässt.

Was nun folgt, ist eine ausführliche Beschreibung aller Staatsanstalten: Bibliothek, Zeughaus, Archiv, Druckerei, Staatsschatz, chemisches Laboratorium, Apotheke, Anatomie, physisches Theater, Atelier für Maler, Sammlung mathematischer und astronomischer Instrumente, mathematisch-astronomisches Theater, im Ganzen zwölf. Die sehr grosse Bibliothek enthält auch die für verloren gehaltenen Schriften, alle Sprachen der Welt sind in ihr vertreten. Doch werden nur wenige, aber gehaltvolle (*nervosi*) Bücher gelesen; das höchste Ansehen hat die heilige Schrift, das Uebrige halten sie fast Alles für Possen (*nugamenta*). „Das ist Aller Wunsch, zu wissen, wie viel wir nicht wissen, um in Folge dessen zum wahren Wissen zu gelangen.“ Sie schreiben auch selbst Bücher zur Förderung des Christenthums. Auch das Zeughaus ist reich versehen, doch schauen sie seinen Inhalt nur mit Grauen an. Sie tragen indess, wiewohl ungern, Waffen zur Vertheidigung, und jeder Bürger bekommt welche in sein Haus. Das Archiv enthält die Jahrbücher (*Fasti*), Gesetze und Staatsacten. Die Thaten der Vorzeit werden zur Nachahmung aufbewahrt, oder dass es die

Gegenwart besser mache, und Niemand darf der vaterländischen Geschichte unkundig sein. In der Druckerei darf Nichts gedruckt werden, was Zweifel über Gott ausspricht, die Sitten verderbt, den Geist irre leitet. Bei dieser Gelegenheit ergeht sich Andreä in Klagen über die vielen schlechten Bücher, welche alljährlich zweimal zu den Messen erscheinen. „Dies ist ja die Saat des gebildeten Jahrhunderts, wie es rühmend sich nennt, dass gleicherweise Kundige und Unkundige öffentlich und auf einer so grossen Menge Papier Thorheit treiben, und wer seinen Namen nicht in den Messkatalog bringt, meint, es sei um die Wissenschaft und das Christenthum geschehen.“ — Die folgenden Abschnitte zeigen deutlich, wie Andreä in den Fussstapfen Baco's von Verulam geht, welcher den Weg der Erfahrung, des Experimentes gewiesen und damit der naturwissenschaftlichen Forschung die Bahn eröffnet hatte, auf welcher sie zu so grossartigen Erfolgen gelangt ist. Im chemischen Laboratorium sind keine alchymistischen Betrügereien zu befürchten, vielmehr wird durch die echte Chemie, die „Hebamme der Natur“, der Himmel mit der Erde vermählt und die auch der Erde aufgeprägten göttlichen Geheimnisse werden entdeckt. Hier findet der Mensch, „der Affe der Natur“, Gegenstände zum Spielen. „Wahrlich, ein menschenwürdiges und grossherziges Wagniss, welchem mit Recht alle Gebildeten (humani) Beifall geben!“ Die Apotheke ist gleichsam ein Inbegriff der ganzen Natur. Der Verfasser wird hier nicht müde, den hohen Werth der realen, aus Anschauung geschöpften Naturerkenntniss in den mannichfaltigsten Wendungen zu preisen. Die Anatomie ist mit verschiedenartigen Skeletten auf das Reichlichste ausgestattet, und es werden hier „aus den Gliedmassen der Thiere die Thätigkeiten und verschiedenen Organe der Seele der Jugend deutlich gemacht“. Wie im physischen Theater durch Abbildungen und Sammlungen die naturwissenschaftliche Anschauung gefördert wird, so geschieht für die Geschichte ein Aehnliches durch die historischen Gemälde, mit welchen aus dem Atelier für Maler die ganze Stadt geschmückt ist. Dort wird auch

Architektur, Optik, Befestigungskunde, Maschinenzeichnen und Statik geübt. Der hier gepflegte Schönheitsinn führt auch zur Ausbildung sittlicher Schönheit und christlicher „Eleganz“. Die mathematischen und astronomischen Sammlungen geben dem Autor Gelegenheit, die Mathematik zu preisen. Auch hier wird durch Anschauung gelehrt, alles Erdenkliche ist zu sehen, unter Anderem die neuentdeckten Sonnenflecken (*quod recentius est, macularum in luminibus notationes*); namentlich fehlt auch nicht „das neulich [im Jahre 1590] erfundene Teleskop“. Näherer Beschreibung bedarf es nicht, sie ist bei dem „hochedlen Tycho Brahe“ zu finden.

Besonders eingehend wird die öffentliche Schule besprochen. Sie ist in acht Auditorien getheilt, sehr geräumig und schön, ganz im Gegensatz zur Welt, welche die Kinder in ein finsternes und ungesundes Arbeitshaus (*ergastulum*) einschliesst, wo sie Gestank athmen und an den Kerker gewöhnt werden. Die Schüler werden zugleich für den Staat und für den Himmel erzogen. Die Lehrer sind die auserwähltesten Leute, die auch im Stande sind, den Staat zu regieren, und wollen die Schüler lieber mit Freundlichkeit als mit Schlägen anspornen. Auch Frauen haben sie zu Lehrerinnen für die Mädchen. Sie wohnen mit den Zöglingen zusammen und führen strenge Sittenaufsicht. Sämmtliche Kinder beiderlei Geschlechts werden mit vollendetem sechsten Jahr zur Schule gebracht. Es bestehen drei Abtheilungen je nach der Stufe der natürlichen Entwicklung. Die Schüler und Schülerinnen leben in einem Alumnat, ohne vom Verkehr mit den Eltern abgeschlossen zu sein. Es wird für schmackhafte und gesunde Nahrung, sowie für Reinlichkeit, namentlich auch durch häufige Waschungen und Abreibungen gesorgt, „auch werden sie gekämmt, damit nichts von Schmutz sich einschleiche“ (*ne quid sordium subrepat*). Hautkranke und andere Kranke werden abgesondert und sorgsam gepflegt. Dies Alles wird besonders im Gegensatz zu der Unsauberkeit der fahrenden Schüler (*scholastici*) und der Inhumanität der Lehrer hervorge-



hoben<sup>1)</sup>. „Die Studien beginnen nicht mit der absurden Deposition, als einem Vorspiel der Thorheit, sondern mit ernstest Gebeten.“ Die Strafen bestehen in Fasten und Arbeit, selten in Carcer. Die Unterrichtszeit ist für die Knaben der Vormittag, für die Mädchen der Nachmittag. Letztere sollen nicht von der Wissenschaft ausgeschlossen sein, denn „dies Geschlecht ist von Natur in keinem Stück ungelehriger“. Auch mechanische Künste und weibliche Geschicklichkeit werden gepflegt. Die Freizeit wird zu Leibesübungen angewandt, Wettlauf und Ringkampf, Ballspiel, Waffenübungen, für Aeltere Rossebändigen. — Der Lehrgang baut sich auf den alten Ordnungen des Trivium und Quadrivium auf. Im grammatischen Auditorium wird Hebräisch, Griechisch und Lateinisch gelehrt, wobei besonders darauf geachtet wird, dass mit Verständniss gelernt werde. Hier wird gegen das Vielerlei und die Ueberbürdung der Schüler geeifert und noch heute Beherzigenswerthes über diesen Punkt gesagt. Weiter wird dann in Rhetorik und verschiedenen Sprachen unterrichtet, bei welcher Gelegenheit Andreä treffliche didaktische Regeln giebt, u. A. auch warnt, das Latein nicht über das Deutsche zu stellen. Im zweiten Auditorium wird Dialektik getrieben und das Denken geübt, nicht zur Förderung einseitigen Verstandeshochmuths, sondern um zur rechten Anwendung der Vernunft anzuleiten. Die Metaphysik, auf Gott als das einzig Wahre und Gute gegründet, lehrt den Menschen die Welt im Innersten<sup>2)</sup> erkennen. Auch der höheren Contemplation und Theosophie, welche „da beginnt, wo die Natur am Ende ist“, widmen sich einzelne besonders dazu Begabte. Im dritten Auditorium wird Arithmetik gelehrt, welcher ein so hoher Werth beigelegt wird, dass „man sagen darf, der sei in Allem unwissend, der in der Arithmetik unwissend ist“. Nicht minder wird die hohe Bedeutung der Geometrie für Speculation und Praxis, wie

---

1) Man erinnere sich der abschreckenden Schilderungen von dem Treiben der fahrenden Schüler in Thomas Platters Selbstbiographie.

2) „qualis est in centro intimo positus.“

für die Ausbildung des Geistes betont. Im vierten Auditorium wird Musik getrieben, welche nur auf arithmetisch-geometrischer Grundlage erlernt werden kann und die himmlische Melodie nachahmt, und mit welcher die heilige Poesie in Verbindung steht. Fast Niemand ist, der nicht ein musikalisches Instrument spielt, namentlich die Orgel wird hoch gehalten. (Andreä selbst spielte die Harfe mit Vorliebe.) Der Fingerfertigkeit wird sogar ein moralischer Werth beigelegt. Einmal wöchentlich, sowie an den Festen, durchzieht ein Chor von Schülern beiderlei Geschlechts die Stadt, und man glaubt, dass hier die Engel mitsingen. Auch die Astronomie, in welcher im fünften Auditorium unterwiesen wird, wird sehr hoch gehalten; die Astrologie wird zwar nicht verworfen, aber es werden in sehr feiner Weise Bedenken gegen dieselbe erhoben. Das sechste Auditorium dient der Physik. Hier wird auch gelehrt, „wie die Seele, jener Zunder der Gottheit, in uns thätig sei“, also Psychologie. Der Mensch soll durch diese Studien nicht nur die irdischen Dinge benutzen lernen, sondern durch ihre Erkenntniss zu Gott erhoben werden. Mit der Physik geht Hand in Hand die Geschichte oder „die Erzählung der menschlichen Tragödie“. Hier wird die unbefangene und wahrheitgetreue Geschichtschreibung der Christianopolitaner gerühmt<sup>1)</sup>. Besondere Aufmerksamkeit wendet man der Kirchengeschichte zu. Im siebenten Auditorium hat die Ethik den Vorsitz, welche zugleich praktisch dargestellt werden will. Die Erreichung des höchsten Gutes und also des wahren Glückes steht in unserer Hand, weil wir es in der eigenen Brust finden können. Die concrete Darstellung desselben ist Christus selbst, durch dessen Liebe der ganze Mensch geadelt wird. Mit der Ethik hängt auch die Politik zusammen, welche ein gewissermassen architektonisches Genie erfordert. Das achte Auditorium endlich ist der Theologie heilig, der „Königin aller Besitzthümer der Menschheit und Herrin der Philo-

---

1) Eine solche gesteht er an einer Stelle in der „Welt“ nur dem Thuanus zu.

sophie“. Sie führt vor Allem in die heilige Schrift ein, und zwar begnügt sie sich nicht mit der blossen Uebersetzung, sondern geht auf den Grundtext zurück. Sie legt das Hauptgewicht nicht auf die Predigt, eben so wenig auf Polemik, macht auch nicht aus jeder abweichenden Meinung eine Secte, sondern betont vorzugsweise die christliche Gesinnung. Je zwei Zimmer sind dann noch für Medicin, einschliesslich Chirurgie und Jurisprudenz bestimmt. Die Aerzte empfehlen zur Erhaltung der Gesundheit vor Allem Mässigkeit und Leibesübung. Der Juristen bedarf es eigentlich nicht, denn sie sind sich selber Gesetz (*suis legibus vivunt*), und Processe giebt es nicht. Die Rechtsgelehrten beschäftigen sich daher nur mit Politik und römischem Recht.

Nachdem so das ganze Gebiet des Unterrichts und der Wissenschaften durchlaufen ist, fügt der Autor noch Einiges über den Cultus und andere öffentliche Einrichtungen und sociale Verhältnisse hinzu. Im Tempel, der mit königlicher Pracht gebaut und mit heiligen Gemälden geschmückt ist, werden vierteljährlich auch heilige Komödien aufgeführt. Die Predigt hält sich in Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession, denn „nicht unsere Religion, sondern unsere Sitten verwerfen sie“. Ausserdem finden fleissig besuchte Vorlesungen frommer Doctoren statt, denn die auf die Frömmigkeit verwandte Zeit gilt nicht für verschwendet. Die religiösen Ceremonien sind „nicht tragisch oder theatralisch, denn sie wollen die Menschen nicht betäuben (*attonitos*), sondern bessern“. Die Kleidung (*habitus*) der Geistlichen (*religiosi*) ist anständig, aber nicht ungewöhnlich. Eine grosse Rolle spielt die geistliche Musik, vocale und instrumentale, wie überhaupt der Werth echter Poesie und Schönheit (*elegantia*) für die Religion gewürdigt wird. Die Gemeinde singt vier- und mehrstimmig. Die Kirchenzucht wird ernstlich geübt, doch herrscht kein Beichtzwang, und man zieht es vor, der Sünde vorzubeugen, statt sie zu strafen. Bei der Eheschliessung kommt Mitgift und Vermögen nicht in Betracht — denn erstere giebt es nicht, des letztern bedarf man nicht — sondern nur Tugend

und bisweilen Schönheit. Die Hausfrauen beschäftigen sich nicht nur mit weiblichen Arbeiten und Besorgung des Hauswesens, sondern auch mit Beförderung ihrer gewonnenen Bildung. Ihre Aufgabe ist Pflege der Frömmigkeit und Sittlichkeit und Darstellung der ihnen verliehenen Himmelsgaben. „Nichts ist diesem Geschlechte von Gott versagt, wenn es fromm ist.“ Die Hebammen sind hoch geehrt, die Mütter stillen wo möglich selbst. Die Frauen werden auch mit gutem Erfolg zu ärztlichen Verrichtungen angeleitet. Die Wittwen begeben sich bis zu etwaiger Wieder-  
verheirathung in die Wittwensitze, wo sie dem Staate dienen, namentlich durch Ausbildung der jüngeren Frauen. Die Waisen werden mit den andern Kindern vom Staat erzogen. „Denn Niemand hat in diesem Staate nur (leibliche) Eltern, sondern den Staat selbst zur Mutter (parentem).“ Das Prytaneum, für die grossen Staatshandlungen dienend, ist mit Gemälden aus der Weltgeschichte und den Bildnissen grosser Männer geschmückt im Unterschiede von den „bei uns“ üblichen lächerlichen mythologischen Bildern. Aus allen drei Ständen sind vierundzwanzig Senatoren erwählt, welche Alles leiten. Sie freuen sich ebensowohl der Gelegenheit zu Verbesserungen, wie sie die Blüthe und Unversehrtheit des Staates zu erhalten suchen. Für die Altersschwachen unter ihnen sind zwölf Substitute bestellt. Um das Rathhaus her sind Gärten, sowohl zum öffentlichen Gebrauch als für jedes einzelne Haus, gleichsam ein „lebendiges Herbarium“, ein botanischer Garten, mit Vogelhäusern und Bienenstöcken. Dort wachsen medicinische, Küchen- und Zierpflanzen, auch Springbrunnen und musikalische Wasserwerke sind vorhanden (*nec etiam musica abhorret ab aqua*). Die Gärten dienen namentlich auch zur Verbesserung der Luft. Wie diese, so ist auch das Wasser bei ihnen hoch geschätzt. Von der Schifffahrt will er nicht reden vor den Andern, welche „wie Schwämme sich nicht von der Stelle bewegen“. Aber der Erwähnung werth hält er, dass reines Quellwasser in Strassen und Häuser geleitet ist. Wasser durchfliesst auch die verdeckten Kloaken und dient zur Reinigung der Aborte. Auch an Bädern und Waschanstalten

fehlt es nicht. — Greise und Greisinnen werden hoch geehrt, und zu ihrer Pflege und Erheiterung sind ihnen jüngere Leute beigegeben. Gegen Fremde wird grosse Humanität geübt, aber Wirthshäuser giebt es nicht. Arme werden nach sorgfältiger Prüfung verpflegt, Bettler dagegen nicht geduldet; für ganz Mittellose würde der Staat sorgen, Arbeitsfähige müssen arbeiten. In der Pflege der Kranken sind Alle geübt, ärztliche Hilfe wird Allen gleichmässig gewährt, ohne Unterschied von Reich und Arm, wogegen „in der Welt im Allgemeinen mehr Reiche von den Aerzten umgebracht werden als Arme“. Weiber und Wittwen haben besondere Uebung in der Krankenpflege. Auch Hospitäler giebt es. Geisteskranke werden unter den Gesunden geduldet, wenn nöthig, menschlich verwahrt (humaniter asservant). Ebenso werden Missgeburten behandelt, „denn dies gebietet die Vernunft, dass die menschliche Gesellschaft gegen diejenigen um so wohlwollender sei, welche von der Natur stiefmütterlicher behandelt wurden“. — Den Schluss machen Bemerkungen über Tod und Begräbniss. Mit dem Tode sind die Christianopolitaner aufs Innigste vertraut. Sterbend „bezeugen sie ihre Liebe zum Vaterlande, das Uebrige überlassen sie Gott. Der Testamente bedürfen sie nicht, ihre letzten Aufträge theilen sie ihren Freunden mit“. Das Verhalten des Sterbenden wie der beim Sterben Gegenwärtigen wird im Geiste tiefer und aufrichtiger Frömmigkeit geschildert. Die Todten werden weiss gekleidet und offen am Tage nach dem Tode zu Grabe getragen, die Leidtragenden folgen nicht in Trauerkleidung und meist heiteren Antlitzes. Bei der Leichenrede geschieht des Todten fast keine Erwähnung, denn dies könne kaum ohne Schaden der Wahrheit (incorrupte) stattfinden. Der Gottesacker, ausserhalb der Stadt, ist sehr gross und schön, seine Mauer mit einem Todtentanz geschmückt. Auf dem Grabe wird ein eisernes Kreuz mit des Verstorbenen Namen aufgerichtet, später sein Name in das Todtenbuch eingetragen. Doch wird auf dies Alles kein besonderes Gewicht gelegt, „weil sie dieses Leben für ganz gering achten und nach jenem sich sehnen. Diese und andere Unterschiede von



uns dürfen nicht befremden, denn das steht ganz fest, wer das selige Leben erlangen will, muss zwar mit uns glauben, aber himmelweit anders leben“. — — Nachdem der Reisende Alles erkundet hat, verabschiedet er sich von dem Kanzler, gelobt sich feierlich der *Respublica Christianopolitana* an, bittet, seine Freunde in aller Welt herbeiholen zu dürfen, was ihm gern gestattet wird, und wird mit Segen und Friedenskuss entlassen, um unter den Lesern umherzugehen und sie, wenn ihnen dieser Staat nach Gottesdienst, Menschenverkehr und Geistesbildung gefalle, aufzufordern, demnächst sich mit ihm dorthin zu begeben.

Wir glaubten dies Bild des Andreä'schen Christenstaates so ausführlich und in der vom Verfasser selbst beliebten Ordnung zeichnen zu sollen, um dadurch eine klare und anschauliche Vorstellung davon zu geben, wie innig bei ihm das Religiöse und das Allgemeinmenschliche, christliche Frömmigkeit und Humanität verbunden sind, und in wie vielen und bedeutungsvollen Stücken er seiner Zeit voraus ist. Es ist gewiss nicht zu viel gesagt, wenn wir ihn als einen durchaus modernen Charakter bezeichnen, wie Manches auch von den Sonderbarkeiten seiner Zeit ihm noch anhaften möge. Sein Christenthum ist nicht das pietistische des achtzehnten Jahrhunderts mit seiner kleinbürgerlichen Enge, eben so wenig wie das dogmatische des siebzehnten, es weist uns in seiner charakteristischen Eigenart vielmehr in die Gegenwart, ja in eine noch ausstehende Zukunft.

Was Andreä's Persönlichkeit betrifft, so charakterisirt ihn Tholuck richtig, wenn er von ihm sagt: „er ist ein sittlicher Charakter von unerschütterlichem Muth und seltener Ausdauer und Thatkraft, und doch hat er die eigenthümlichen Vorzüge und Schwächen der weiblichen Natur. Er besitzt die zarte Empfindsamkeit, die mikrokologische Feinsinnigkeit, die überschwengliche Phantasie des weiblichen Charakters, auf der andern Seite eine grosse Erregbarkeit, Verletzlichkeit und Reizbarkeit.“ — In seinem Aeussern scheint sich mehr die männliche Seite seines Wesens abzuspiegeln. Eine auffallend hohe Stirn,

eine stark vorspringende Nase, ein hell und freundlich und zugleich feurig blickendes Auge, ein feiner Mund, soweit der mächtige Bart ihn sehen lässt, dieser und das Haupthaar in Locken lang herabwallend, gewährt das Antlitz einen eben so anziehenden wie Ehrfurcht gebietenden Anblick. In seinen späteren Jahren, wo eine tiefe Schwer-muth über die Vergeblichkeit seiner reformatorischen Bestrebungen sich seiner bemeistert hatte, lagerte sich der düstere Ausdruck derselben auf sein Angesicht, so dass es heisst, selbst seine Kinder hätten sich ihm nur mit Furcht und Zittern genähert. So prägte sich auch in dem Aeussern des edlen Mannes die Tragik aus, die sich im Leben aller derer bekundet, welche ihrer Zeit voraus eilen und dieselbe zu reformiren suchen. War er doch für sein rauhes und verwildertes Zeitalter viel zu fein organisirt, um von ihm verstanden und recht gewürdigt zu werden. „Wahrlich,“ sagt Herder, „Andreä ist ein seltner und lieber Geist, sowohl am Verstande als am Herzen. Seine Organisation muss so fein gewesen sein, wie sein moralischer Sinn es ist; denn sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen, im Leide und in der Freude, selbst seine schärfsten Urtheile, seine bitterste Satire sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrath von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreuende Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen, die die Gährung des vorigen Jahrhunderts hervorbrachte; nichts von allem diesem konnte ihn von jenem Einen Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist und aus jeder Einkleidung wie eine Blüthe emporsteigt.“ Was sollte ein solcher Mann in einer so rohen, streitsüchtigen, kleinlichen Zeit, wie die war, in welcher er lebte?

Aber der Prophet einer neuen Zeit ist er gewesen, einer ganz neuen Epoche protestantischen Christenthums, mit deren Herbeiführung auch wir noch zu thun haben. So kann er auch uns noch Lehrer sein und Wegweiser zu

jenem Ziele, der völligen Durchdringung und Beseelung aller sogenannten „weltlichen“ Bestrebungen mit dem Geiste des Christenthums, wie der Umsetzung des letzteren aus einem rein kirchlichen in das allgemein menschliche, ohne Abschwächung oder Verflüchtigung seines innern Gehalts. In diesem Sinne das Bild Johann Valentin Andreä's anschaulich zu zeichnen, wenn auch nur in dürftigen Umrissen, war die Absicht dieser flüchtigen Skizze.

---

# Die Essäer des Philo.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte

von

R. Ohle.

Zu dieser Arbeit wurden benutzt:

- Aubé: Histoire des persécutions de l'Eglise.  
Baur: Kirchengeschichte. III. Aufl.  
Burckhardt: Die Zeit Constantins. II. Aufl.  
Derenbourg: Essai sur l'Histoire de la Palestine.  
Ewald: Geschichte des Volks Israel. III. Aufl.  
Gfrörer: Philo.  
Graetz: Geschichte der Juden. III. Aufl.  
Friedländer: Sittengeschichte Roms. V. Aufl.  
Harnack: Quellenkritik des Gnosticismus.  
Hase: Kirchengeschichte. X. Aufl.  
Hilgenfeld: Ketzergeschichte.  
Kuenen: De Godsdienst.  
Kuenen: Volksreligion und Weltreligion.  
Lipsius: Quellenkritik des Epiphanius.  
Lucius: Die Therapeuten.  
Lucius: Der Essenismus.  
Mommsen: Römische Geschichte. V. Band.  
Mosheim: De rebus Christianorum.  
Reuss: Die Schriften des Alten Testaments.  
Redepenning: Origenes.  
Neander: Denkwürdigkeiten. II. Aufl.  
Rohde: Der griechische Roman.  
Tidemann: Het Essenisme.  
Walch: Ketzergeschichte.  
Weingarten: Ursprung des Mönchthums. 1877.  
Zeller: Die Philosophie der Griechen. III. Aufl.

Die Frage, was von den Essenern zu halten sei, ist in der neuesten Zeit sehr verschieden beantwortet worden, wie die fast gleichzeitigen Darstellungen derselben von Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1882, Ketzergeschichte 1884), Kuenen (Volksreligion u. W. 1883), Lucius (Der Essenismus, 1881), Reuss (Schriften des A. Test. 1881) Zeller (Philosophie der Geschichte <sup>3</sup> III, 2, 1881) und Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes <sup>2</sup> II) beweisen. Der Grund dieser auffälligen Verschiedenheit in der Auffassung der Essener liegt wohl hauptsächlich darin, dass einerseits die Therapeuten trotz ihrer gründlichen Vernichtung durch Lucius immer noch fortwirken, und dass anderseits den meisten Gelehrten mehr daran liegt, eine Erklärung des Essenismus zu geben, als eine kritische Untersuchung der Quellen zu unternehmen. Letzteres ist nun leicht begreiflich; man hält eben die Quellen, d. h. die Schilderung der Essener durch Philo und Josephus für authentisch und gegen jeden Angriff gesichert. In der That ist nur einmal, soviel ich weiss, der Versuch gemacht, die Philonische Autorschaft von Quod Omnis Probus Liber zu beanstanden; der Angriff Frankels<sup>1)</sup> wurde aber, weil nicht genügend begründet, zurückgewiesen. Gegen die Authenticität des Josephischen Berichts ist aber nicht einmal ein Zweifel laut geworden. Ein weiterer Grund dieser verschiedenen Beurtheilung des Essenismus liegt endlich darin, dass man nie versucht hat, die Berichte des Josephus und des Philo genau auseinander zu halten.

Nach unserer Ansicht kann aber eine endgültige Lösung der Essenerfrage erst dadurch herbeigeführt werden, dass man sich nicht mehr auf harmonistische Erklärungen der Essäer Philos durch die Essener des Josephus einlässt, sondern beide Berichte auf das Strengste sondert, d. h. bei der Erklärung des einen den andern völlig bei Seite lässt, als nicht vorhanden betrachtet. Hieraus ergiebt sich freilich mit Nothwendigkeit, dass jeder Bericht für sich allein auf seine Authenticität und auf seine Glaubwürdig-

---

1) Frankels Schrift ist mir nicht zugänglich gewesen; seine Gründe werden von Tidemann: Het Essenisme pag. 3 Anm. 1, mitgetheilt.



keit untersucht werden muss, bevor man die Frage erörtern darf, was denn eigentlich der Essenismus gewesen sei.

Nun hat sich aber die Lage des ältesten Zeugnisses, das des Philo, durch die Arbeiten Lucius' und Hilgenfelds in ganz eigenthümlicher Weise verschoben. Denn nachdem Lucius<sup>1)</sup> die Unächtheit der *Vita Contemplativa* endgültig nachgewiesen, Hilgenfeld<sup>2)</sup> ferner die Hand eines „christlich-mönchischen“ Fabrikanten in der von Eusebius citirten Apologie der Juden dargethan hat, bleibt als einzige Philonische Quelle für die Essäer jene kurze Skizze in *Quod Omnis Probus Liber* übrig [bei Mangey II, 451, 1 bis 459, 41; bei Richter §§ 12—13]. Auffälliger Weise findet sich nämlich in den übrigen Schriften des alexandrinischen Juden keine weitere Erwähnung der Essäer; gewiss ein höchst beachtenswerther Wink! Die Ausstellungen Frankels, welche zum Theil mit Gründen, die aus der *Vita Contemplativa* und aus den Eusebianischen Citaten entlehnt waren, bekämpft wurden, gewinnen also durch diese Resultate wieder einen gewissen Werth. Ferner ist durch diese Entdeckungen positiv bewiesen, dass christliche Mönche Vertheidigungen ihres Mönchthums als Essenismus dem alexandrinischen Philosophen untergeschoben haben. Mithin ist diese in den Werken Philo isolirte Erwähnung der Essäer entweder der Anknüpfungspunkt für die späteren Fälschungen gewesen, oder aber sie wurde hineingeschoben in die Philonische Schrift *Q. O. P. L.*, um die Fälschungen zu decken.

Letztere Erwägung ist es gewesen, die uns den Muth gegeben hat, die von Lucius und Hilgenfeld begonnene Kritik der essenischen Quellen in Bezug auf Philo fortzusetzen. Denn dass *De Vita Contemplativa* nicht, wie man früher angenommen hatte, mit *Q. O. P. L.* zusammengehört, hat Lucius schlagend bewiesen; aber das Verhältniss der genannten Paragraphen aus *Q. O. P. L.* zu der *Vita C.* und

---

1) Die Therapeuten, Strassburg 1879.

2) Z. f. w. Th. 1882 p. 275 ff., Ketzergeschichte p. 113 ff.

zu dem ganzen Buch Q. O. P. L., glauben wir, hat er zu sehr ausser Acht gelassen. Hier haben wir nun versucht einzusetzen, indem wir zum grossen Theil dieselben Argumente benutzen, die Lucius gegen die Philonische Autorschaft der V. C. geltend gemacht hat. In dieser Beziehung ist also unsere Arbeit weiter nichts als die consequente Durchführung seiner gegen die Therapeuten erhobenen Gründe.

Um aber jede Verwirrung mit Josephus zu vermeiden, haben wir ferner in der nachfolgenden Abhandlung die Aussagen von Q. O. P. L. über die Essäer ohne Rücksicht auf Josephus geprüft. Denn es handelt sich für uns nicht darum, inwieweit die Essäer Philos mit den Essenern des Josephus übereinstimmen oder nicht, sondern einzig und allein darum, ob Philo der Verfasser dieser Schilderung ist. Josephus mag manches gebilligt haben, was bei Philo niemals Anerkennung finden konnte, daraus also, dass sich einige identische Züge in dem Bilde der Essäer Philos mit dem der Essener des Josephus finden, folgt noch nicht mit Nothwendigkeit, dass nun Philo auch wirklich das seinen Namen tragende Bild gezeichnet hat. Also nicht aus Josephus, aus Philo allein, aus Q. O. P. L. muss die Philonische Autorschaft der den Essäern gewidmeten Beschreibung erwiesen oder beanstandet werden. Erst nachdem wir gezeigt haben, dass die genannten Paragraphen (12—13) nicht in Q. O. P. L. gehören, und dass ihr Inhalt sich mit den sonstigen Ansichten des jüdischen Weisen nicht vereinigen lassen, haben wir uns erlaubt, auf Josephus als auf die wahrscheinliche Quelle mancher in diesen Paragraphen gegebenen Details hinzuweisen. Dieser Hinweis ist aber von dem Beweis, dass Philo nicht der Verfasser der beiden Paragraphen sein kann, völlig unabhängig, ebenso unser Versuch, die Person des Fälschers näher zu charakterisiren; billiger Weise wird man daher bei der Beurtheilung des eigentlichen Nervs unserer Untersuchung, die Bestreitung der Philonischen Autorschaft, das etwaige Gewagte in unseren Aufstellungen über die Person des Fälschers

nicht gegen unser Resultat in Ansehung auf Q. O. P. L. geltend machen.

Da endlich von einigen Gelehrten, die sich an Frankel angeschlossen haben, die Aechtheit von Q. O. P. L. überhaupt bezweifelt wird, so haben wir zuerst nachzuweisen gesucht, dass der Verfasser dieses Tractates, wer er auch immer sei, niemals die genannten Paragraphen geschrieben haben kann. Nur beiläufig haben wir die Gründe angedeutet, die uns bestimmen, dies Buch dem Philo zuzuschreiben, denn für unsere Untersuchung ist die Hauptsache nachzuweisen, dass hier eine Interpolation vorliegt.

Zum Schluss bemerken wir noch, dass gemäss unserer oben ausgesprochenen Ansicht es nicht unsere Absicht ist, den Essenismus zu erklären. Wir lassen daher die Frage, was die Essener möglicherweise gewesen sind, völlig unberührt<sup>1)</sup>; vielmehr begnügen wir uns mit dem Nachweis, dass die von Philo an keiner Stelle erwähnten Essäer nur auf Grund einer Interpolation in seine Werke gerathen sind. Zu diesem Nachweis, von ihm aber, wie gesagt, gesondert, fügen wir eine Vermuthung über die Bedeutung der Essäer des Interpolators, die direct mit den Essenern des Josephus nichts zu thun haben, und über die Person des Interpolators hinzu.

### Cap. I.

#### Charakteristik von *Quod omnis probus liber* und der in dieser Schrift aufgeführten Beispiele.

Zunächst ein Wort über Q. O. P. L. Das Buch enthält eine akademische Stilübung über ein in der politisch geknebelten Gesellschaft des römischen Kaiserreichs jeden-

---

1) Deshalb haben wir auch Anstand genommen, irgend eine neue Etymologie des noch immer räthselhaften Namens [Derenbourg: *Essai sur l'Histoire* p. 166; Kuenen: *De Godsdiens* II, 353; Reuss l. c. § 457] vorzuschlagen. Der Zustand unserer arabischen Lexica erlaubt ja jede Combination sprachlich zu rechtfertigen (cf. Renan: *Histoire des langues sémitiques* p. 362); einige rabbinische Combinationen zählt Tidemann auf l. c. p. 36 ff.

falls sehr beliebtes Thema: *πᾶς ὁ ἄστυς ἐλεύθερος*<sup>1)</sup>. Die ersten Paragraphen begründen und definiren das Thema. Von § 6 [M. p. 450] ab beginnt eine logische Beweisführung, die sich bis § 8 erstreckt. Doch aus Besorgniss, noch nicht überzeugend genug gesprochen zu haben, fügt der Autor in § 9 noch einen zweiten Beweis in abstracto hinzu, um dann endlich von § 10 [M. p. 455] an nach den üblichen Seufzern über die Corruption des grossen Haufens zu den concreten Beispielen überzugehen, die von § 11 [M. p. 456] ab in bunter Fülle sich einander ablösen.

Wir brauchen kaum zu sagen, dass für den modernen Leser die ganze Abhandlung jedes Geistes und Witzes<sup>2)</sup> baar ist; sie konnte vielleicht nur Leser finden in einer Gesellschaft, in der alle socialen Verhältnisse den grössten Wechselfällen unterworfen waren [Q. O. P. L. § 3 p. 448, § 4 p. 449 etc.], und in der fast jeder die angenehme Perspective ins Auge fassen musste, eines schönen Tages auf den Sklavenmarkt getrieben zu werden. Auch hat die Kritik wohl hauptsächlich in Rücksicht auf die mehr als schülerhafte Beweisführung diese Schrift unter die Jugendwerke des alexandrinischen Philosophen versetzt.

Das einzige Interesse, das bis dahin dies Buch für uns gehabt hat, beruht auf der Schilderung der Essäer, die dasselbe in §§ 12—13 giebt. Einmal nachgewiesen, dass diese Paragraphen von fremder Hand interpolirt sind, so kann es der Kritik gleichgültig sein, wer das sonst völlig werthlose Buch geschrieben hat, ob Philo oder irgend ein anderer Jude<sup>3)</sup>.

---

1) Das Buch gehört näher zu den von Zeller, Geschichte der Ph. <sup>3</sup> III, 1 p. 16 ff. charakterisirten Schriften.

2) Man müsste denn die *εὐμορὰ παιδισκάρια* [§ 6 p. 451] als witzige Betrachtung auffassen; doch ist auch dies Eindringen erotischer Stoffe in wissenschaftliche Untersuchungen keineswegs unserm Verfasser eigenthümlich. Cf. Rohde: Der griechische Roman p. 56.

3) Aus der mehrmaligen Erwähnung des Moses geht nämlich hervor, dass der Verfasser auf alle Fälle ein Jude war [cf. § 5 p. 449, § 7 p. 452, § 8 p. 453, § 10 p. 455], der nicht lange nach dem Tode Caesars schrieb [§ 18 p. 464].

Ogleich wir nun der Ansicht sind, dass Philo der Verfasser Q. O. P. L. ist, so wollen wir doch vor der Hand den Autor von Q. O. P. L. unabhängig vom Philonischen System betrachten, denn nur so glauben wir sicher nachweisen zu können, dass ihm wirklich etwas Fremdes untergeschoben wurde; erst darnach werden wir zeigen, dass auch der Inhalt der nachgewiesenen Interpolation unphilonisch ist.

Da nun die nach unserer Ansicht von fremder Hand hinzugesetzten Essäer unter den Beispielen stehen, die für die Richtigkeit des philosophischen Satzes angeführt werden, so werden wir unsern Zweck am besten erreichen, wenn wir die Natur dieser Beispiele mit vorläufiger Beiseitelassung der Essäer charakterisiren. Gleichzeitig wird uns diese Charakteristik den für den ersten Punkt unserer Untersuchung nothwendigen Aufschluss über den Standpunkt des Autors von Q. O. P. L. liefern.

Der Verfasser erklärt in der Einleitung [§ 3 p. 448], dass man von den vulgären Vorstellungen oder Vorurtheilen, die sich an die Namen der *οικοτρίβες ἀργυρώνητοι αἰχμάλωτοι* knüpfen, abschen müsse, wenn man den wahrhaft freien Mann aufsuchen wolle. Der wahrhaft Freie erkenne nämlich nur Gott als seinen Herren an. Daraus folge, dass die Freiheit, von der er rede, genau genommen die stoische *αὐτοπραγία* sei, deren Merkmale nun mehr oder weniger sauber getrennt so disponirt werden:

1. Das charakteristische Merkmal [*κλήρος ἴδιος*] dieser Freiheit sei *τὸ αὐτοζέλευστον καὶ ἐθελουργόν* § 3 p. 448.

2. Ihre letzte Consequenz sei zwar die Verachtung des Todes, doch nicht die allein, sondern auch die Verachtung all der Dinge, die der grosse Haufe Leiden nennt. Denn nicht in den Verhältnissen bestehe die *ἀδούλωτος* Gesinnung, sondern häufig auch in dem *ἐκουσίως* und *τλητικῶς* Ertragen der Schicksalsschläge [§ 4 p. 449].

3. Diese Freiheit gewährt nicht bloss die Fähigkeit zu passivem Leiden, sondern sie macht den weisen *δυσβάστακτος*, d. h. sie giebt seinem Geiste ein so „stimmiges,



so unbewegliches, so unerschütterliches Gewicht“, dass er seine Widersacher schliesslich zermalmen wird [§ 5 p. 450].

Daher seien die mit dieser Freiheit ausgerüsteten Männer in Wahrheit Führer der Masse, die sich ja doch nur von Wein, Delicatessen der Bäcker und Köche etc. leiten lässt [ibid.].

Die von § 14 [p. 459] ab aufgezählten Beispiele lassen sich nun, wie es uns scheint, ohne Gewalt in drei, jenen genannten Kategorien entsprechende Classen eintheilen.

ad 1.

a) Kalanus [§ 14 p. 460], welcher von Alexander d. Gr. so wenig wie „Ziegelsteine oder Holzstücke zum Sprechen“ zu einer Handlung, die er nicht wollte, gezwungen werden konnte, bewies somit seine ἀδούλωτος Gesinnung.

b) Dieselbe Unbeugsamkeit des σπουδαῖος bezeugt ein Ausspruch Zenos.

c) Auch die Dichter haben diese Freiheit der σπουδαῖοι verherrlicht, z. B. Euripides in der Person des Herkules; denn dieser, als Sklave verkauft, bewies zur Verwunderung aller, dass er eigentlich „der Herr seines Herren“ sei, ja er vernichtete schliesslich den armen Syleus. Dies zeigt klar das Lächerliche der vulgären Vorstellung über Sklaven etc. [§ 15 p. 461].

ad 2.

a) Anaxarchus und Zeno ertrugen die undenkbarsten Misshandlungen καταφρονητικῶς, denn sie hatten von Jugend an δι' ἐπιστήμης ἔρωτα ihre Geister veredelt und dadurch gewissermassen auch ihre Körper verändert [§ 16 p. 462]. Daher kann ihre Handlungsweise nicht überraschen, denn wenn schon gewöhnliche Ringer und Wettkämpfer den Tod verachten, wie viel mehr müssen es nicht die thun, „die den unsichtbaren Geist, welcher doch der wahre Mensch ist, geübt, sich mit den Worten der Philosophie und den Werken der Tugend gesalbt haben“ [§ 17 p. 463].

b) Mit Recht wird von denen, die „der Tugend nachspüren“, jener lacedämonische Knabe bewundert, der unter Antigonos gefangen wurde, aber den Tod einer knechtischen Zukunft vorzog (ibid.).

c) Hierher gehören auch jene dardanidischen Weiber, die ihre Kinder lieber ersäufte, als dass sie dieselben den macedonischen Siegern überlassen hätten (ibid.).

d) Dieselbe Todesverachtung legte die Polyxene des Euripides (ibid.) an den Tag.

e) Ja, ganze Stadtgemeinden, wie z. B. die der Xanthier, haben lieber einen ruhmvollen Tod als ein schmachvolles Leben gewählt [§ 18 p. 464].

ad 3.

a) Aber auch die ihr Verhängniss überlebenden Freien ertrugen dasselbe *κληρικῶς* wie Herkules. Dies zeigte Diogenes, denn als er auf dem Sklavenmarkt ausgestellt wurde, wurde er dadurch noch nicht zum Sklaven degradirt, sondern bewahrte vollständig die Autonomie und Heiterkeit seines Geistes [§ 18 p. 465]. Seine Nachahmer waren Chaireas aus Alexandrien und Theodorus der Atheist.

b) Schon unvernünftige Thiere, wie Kampfhähne, beweisen kühnen Muth bis zum Tode. Gerade der Anblick ihres Muthes begeisterte die Athener zum Widerstand gegen den Perserkönig, den sie denn auch vernichteten [§ 19 p. 466].

Hierauf folgt eine längere Verherrlichung dieser Freiheit, um deren Besitz sich Griechen und Barbaren schlagen, die Schlechten nicht mitgetheilt, Guten aber nicht genommen werden kann, wie Antigenidas [p. 468] und Diogenes [p. 469] beweisen. Doch sind die schimpflichsten Sklaven immer die, die „dem Trunk, den Gewürzen, den Speisen, kurz alle dem gehorchen, was die Neugier der Bäcker und Köche gegen den unglücklichen Magen erfunden hat“ [p. 469].

Demnach ist also bewiesen, dass wir die vulgären Vorstellungen von *οἰκοτριβες*, *ἀργυρώητοι* und den *λεγόμενοι ἄστοι* aufgeben müssen und allein der Ansicht des Verfassers beipflichten können [§ 22 p. 469].

Die Dreitheilung der Beispiele ergibt sich, wie gesagt, ganz ungezwungen, es liegt also nahe, in ihr eine vom Autor beabsichtigte Anordnung zu sehen, vorausgesetzt nämlich,

dass man bei demselben überhaupt eine Disposition seiner Arbeit annehmen darf.

Die Beispiele selbst wie die sie begleitenden Betrachtungen zeigen uns zur Genüge, dass wir hier eine völlig zahme, ja geradezu harmlose Declamation vor uns haben, die den Zweck hat, den „Weisen“ über eine mögliche oder über eine thatsächliche Sklaverei zu beruhigen. Kein Schrei der Entrüstung, nicht einmal irgend eine Andeutung einer möglichen Besserung der traurigen Verhältnisse, die doch offenbar den Verfasser zum Schreiben seines Tractats bestimmt haben, durchbricht die Abhandlung. Alle Argumente, alle Beispiele verfolgen nur das einzige Ziel, den vom Volke getrennten und in seiner Einsamkeit sich gefallenden Jünger der Weisheit zu verherrlichen, von ihm aber ist keine Veränderung des socialen Bestandes zu erwarten, weil er in seinem egoistischen Hochmuth stets, mag kommen was da will, unverändert bleibt.

## Cap. II.

**Die Essäer passen formell, sachlich und geistig nicht  
in Q. O. P. L.**

Nachdem wir uns über den Inhalt, Zweck und Geist von Q. O. P. L. orientirt haben, glauben wir die feste Basis gewonnen zu haben, von der allein aus die Frage sich entscheiden lässt, ob die von uns bisher bei Seite gelassenen „Essäer“ in das Buch hinein passen oder nicht. Unsere Gründe nun, mit denen wir glauben die Zugehörigkeit der Essäer bestreiten zu können, sind im Wesentlichen folgende.

### I.

Da bekanntlich die Essäer mit ihrem Leiden und Sterben die Beispiele eröffnen<sup>1)</sup>, — also noch vor Kalanus

1) Denn die § 11 [p. 456] kurz erwähnten Magier und Gymnosophisten werden nur als Vertreter der Philosophie im Barbarenlande aufgeführt, ohne gleich mit dem Thema verknüpft zu werden, ähnlich wie *ὁ τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατος θίασος* [§ 1 p. 445]. Für das

stehen, der nichts Böses von Seiten Alexanders d. Gr. erlitten hat, — so ist hier offenbar jene Disposition der Arbeit durchbrochen, nach der wir die Essäer erst in der zweiten Classe, etwa nach den Xanthiern, erwarten. Wenngleich nun diese Verletzung der einmal gewählten Reihenfolge höchst beachtenswerth ist, so genügt doch deren Nachweis allein noch nicht, um diesen Abschnitt als interpolirt anzusehen, weil die Disposition einer Arbeit zu sehr Geschmacksache ist. Immerhin halten wir den Punkt fest, die Disposition ist durch die Essäer verletzt.

## II.

Nun haben wir bereits in der kurzen Skizzirung der Beispiele, selbst auf die Gefahr hin, weitschweifig zu erscheinen, die innige Verbindung der Beispiele mit der These fühlbar zu machen gesucht. In der That beruht das Charakteristische all dieser Geschichten in der ihnen stets nachhinkenden und von dem Autor bis zur Langenweile wiederholten Moral: „Der wahrhaft Weise ist allein frei!“ In dem Essäerabschnitt fehlt nun merkwürdigerweise jene oder besser jede Verbindung mit dem Thema. Hier ist mit keiner Silbe angedeutet, was ihre Lehre, ihr Leben und ihr Dulden für das zu Beweisende zu bedeuten hat<sup>1)</sup>. Denn deswegen, weil sie durch Symbole ihre Lehre verkündigen, keusch und züchtig leben, gehören sie doch gewiss noch nicht in unser Buch. Auch dass sie keine Sklaven hatten, hat absolut nichts mit unserm Thema zu schaffen; vielmehr musste uns gesagt werden, dass sie keine Sklaven sind, oder dass sie selbst durch die widrigsten Verhältnisse sich nicht zu Sklaven herabdrücken liessen. Ferner hat aber auch ihr Leiden und ihr endlicher Sieg [§ 18 p. 459]

Thema werden diese Barbaren erst § 14 verwandt, und zwar in der Figur des Kalanus p. 460.

1) Sogenannte „dicta probantia“ Lucius' Essenismus p. 16, d. h. Aussprüche von Essäern, die uns die These illustriren sollen, fehlen ganz und gar, während der übrige Theil von Q. O. P. L. von solchen Citaten wimmelt. Hier in unsern Paragraphen ist alles rein descriptiv gehalten!

keinen directen Bezug zu unserm Thema, zum mindesten erwarten wir doch, dass uns der Autor sagen sollte, wie sie die Verfolgungen ertragen haben: ob *καταφρονητικῶς* oder *τλητικῶς*. Nicht einmal der solidarische Charakter der Sectenmitglieder ist in der Weise betont, um in der Vernichtung und glücklichen Ueberwindung historisch verschiedener Individuen eine Illustration von *πᾶς ὁ ἄσιεῖος ἐλεύθερος* finden zu können. Das musste aber um so mehr geschehen, da das ganze Buch nur von der Freiheit einzelner Individuen oder höchstens einzelner Stadtgemeinden handelt, nirgends aber von Vereinen spricht, deren Existenz von dem Tode ihrer Mitglieder unabhängig gewesen ist. Endlich erfahren wir auch nicht, warum man die Essäer verfolgte, noch weswegen sie eigentlich Widerstand leisteten. Dies ist um so auffälliger, da unser Autor den Xanthiern Motive ihres verzweifelten Widerstandes gegen Brutus untergeschoben hat, die jene Bürger gewiss nie und nimmer gehabt haben, bloss um durch ihr Beispiel seine These erhärten zu können. Allerdings heisst es [§ 13 p. 459], jene feindlichen Fürsten hätten sich bei ihren Verfolgungen bemüht, „die unbändige Rohheit wilder Thiere zu übertreffen“, allein blosser Blutgier mit „Menschenhass“ [*μισανθρωπία* p. 459, 32] gepaart, kann wohl bei einem Fürsten, schwerlich aber bei einer ganzen Reihe, die der Erzähler deutlich in zwei Classen, jede mit mehreren Mitgliedern theilt<sup>1)</sup>, als treibendes Agens angenommen werden. Wenn hier daher eine Anspielung auf historische Verhältnisse vorliegen soll, so müssen wir uns sagen, die Essäer haben jedenfalls etwas gewollt, was dem Willen dieser Fürsten zuwiderlief, sie mussten demnach irgend eines Verbrechens angeklagt sein.

Wirklich hören wir nun, dass „keiner dieser grausamen

---

1) Bereits Hilgenfeld (Ketzergeschichte p. 101) hat den Versuch Lucius' zurückgewiesen, der nur zwei feindliche Regenten annehmen wollte. Doch auch Hilgenfelds Deutung „auf die graue Vorzeit“ ist wohl nicht glücklicher; dagegen spricht schon der erregte Ton des Schreibers, dem nichts weiter abliegt, als uns Märchen zu erzählen.



Schurken die tapfere Schaar der Essäer oder der Heiligen zu beschuldigen vermochte“ (*οὐδεὶς . . . ἴσχυσε τὸν λεχθέντα ὁμιλον τῶν Ἑσσαίων ἢ ὁσίων ἀτιμάσασθαι*). Da mit keinem Wort weder vorher noch nachher auch nur von weitem angedeutet wird, welches Verbrechens man den friedlichen Orden verdächtigte, so ist unserer Phantasie freier Spielraum gewährt. Es darf uns daher niemand verargen, wenn wir hier unwillkürlich an eins der Hauptargumente der christlichen Apologeten denken<sup>1)</sup>.

Jedenfalls geht aus den citirten Worten hervor, dass der hier Redende etwas Genaueres über das eigenthümliche Verhältniss der Essäer zu den Fürsten wusste; wenn er uns also im Dunklen herumtappen lässt, so liegt es auf der Hand, dass die Motive der Verfolgung und des Widerstandes nichts mit unserm Thema zu schaffen hatten, denn sonst hätte er sie gewiss specialisirt. Wenn aber die Essäer weder als Freie, noch als Sklaven das Thema beweisen, so gehören sie nicht hierher. Sie können demnach höchstens als eine auffällige Zugabe, und zwar als ein recht unnöthiges Parergon betrachtet werden.

### III.

Ferner sind alle aufgezählten Beispiele möglichst detaillirt angegeben, d. h. mit genauen Eigennamen oder bestimmter Ortsbezeichnung. Dadurch gewinnen diese Anekdoten natürlich nicht an historischer Glaubwürdigkeit<sup>2)</sup>, aber nur da-

1) Bekanntlich hat Aubé: Histoire des Persécutions, 1875, aus dem Vorhandensein derselben Vorstellung von leeren, unbegründeten Beschuldigungen den pseudepigraphischen Charakter des Briefes: Hadrian an Minucius Fundanus (l. c. I, 262 ff.) nachgewiesen. Wie die Christen *μηδὲν ἁδικούντας* (Euseb. H. E. IV, 26, X, 8 etc.) heissen, so sind nämlich auch die Essäer *ὑπήκοοι* 459, 21, also völlig unschuldig und, da sie von Waffen keinen Gebrauch machen dürfen (p. 457), auch wehrlos.

2) z. B. wird die Geschichte von der Zunge Zeno's [§ 16 p. 462] auch von der Leäna erzählt: Tertullian Apol. Cap. 50; ausser den von Ohler citirten Stellen findet sie sich noch bei Ambrosius De Virg. Cap. 4. Christianisirt wurde sie wohl zuerst von Hieronymus Vita Pauli M. Cap. 3, allerdings — wie Weingarten: Ursprung des Mönch-

durch wurden sie geeignet, in unserem Buche zu stehen. Denn nur durch geschichtliches Colorit wirken derartige Geschichten überzeugend und ermunternd. Wie kommt es nun, dass hier in diesen Paragraphen kein einziger concreter Name genannt wird? Weder erfahren wir den Namen eines Essäers, noch eines der sie verfolgenden Fürsten, noch endlich die genauere Angabe, wo diese Greuelszenen sich zugetragen haben sollen. Palästina ist gross, Syrien noch grösser! Und doch musste gerade die locale Begrenzung dem Erzähler ein leichtes sein, da nach ihm alle Essäer nur Ein Vorrathshaus [ταμείον ἐν πάντων § 12 p. 458] besaßen, also nicht sehr weit von einander abwohnen konnten. Vielleicht wusste er keinen genaueren Namen? Doch er schreibt ja, „καὶ ἐμὴν δόξαν“<sup>1)</sup> sind es ungefähr 4000 Anhänger, daraus geht doch sicher hervor, dass er die Essäer persönlich kannte. Nun ist der Autor von Q. O. P. L. sonst nicht so blöde, uns mit seinen Erlebnissen zu unterhalten:

Er hat mit philosophischer Reflexion den Faustkämpfen zugesehen [§ 5 p. 449, § 17 p. 462];

Er hat hübsche Sklavinnen ihre Herren berücken gesehen [§ 6 p. 451];

Ja, er ist kürzlich im Theater Zeuge des gewaltigen Enthusiasmus gewesen, in den die Zuschauer ob einer Freiheitstirade des Euripides ausbrachen [§ 19 p. 467]<sup>2)</sup>.

Alle diese persönlichen Beobachtungen trägt er unbedenklich als Beweise seiner Behauptungen vor.

Da nun der in unsern Paragraphen Sprechende Namen

thums, 1877, p. 5 Anm. 1 richtig bemerkt -- noch mit Apulejus combinirt.

1) Bekanntlich hat man aus diesen Worten und aus einem sogen. Philonischen Citate des Eusebius den sehr problematischen Schluss gezogen, Philo habe das Land seiner Väter besucht: Gfrörer Philo I, 6. Ewald, Geschichte<sup>3</sup> 6, 262.

2) Dies ist übrigens die einzige culturhistorisch interessante Nachricht des Buches. In Rom scheinen die Theater-Demonstrationen anderer Natur gewesen zu sein. Cf. Friedländer: Sittengeschichte II, 265.

nennen konnte, so folgt aus seinem Schweigen, dass er absichtlich keinen Namen nennen wollte. Der Grund desselben kann also nur der sein, dass derselbe sich durch Nennung eines Namens compromittirt hätte, sich z. B. politisch blossgestellt hätte; ein Motiv, das sich bei einem alexandrinischen Juden gar wohl voraussetzen lässt. Er compromittirte sich aber nur, wenn er die Römer angriff. Nun fasst er ersichtlich — immer nämlich unter der Voraussetzung, dass hier eine Anspielung auf historische Verhältnisse vorliegt — Syrien und Palästina<sup>1)</sup> als zusammengehörig, als einen einheitlichen Landcomplex auf, der von denselben Fürsten regiert wird, und schreibt deshalb *ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ δυνατῶν* [§ 13 p. 459, 16]. Demnach betrachtet er Syrien und Palästina als den Seleuciden oder den — Römern unterworfen. Erstere aber als Verfolger einer friedlichen Secte zu brandmarken, bot keine Gefahr für einen längst nach ihrem Untergange Schreibenden. Mithin, — sein absichtliches Schweigen deutet es ja bereits an, — können hier nur die Römer<sup>2)</sup> gemeint sein, deren Name allerdings nicht mit so ehrenrührigen Prädicaten belegt werden durfte, wie es hier geschieht, ohne einem Alexandriner die bösesten Folgen zuzuziehen. Da nun der Autor von Q. O. P. L. nicht lange [*οὐ πρὸ πολλοῦ* § 18 p. 464] nach den Bürgerkriegen, die auf die

1) Der Versuch Mangey's, das handschriftlich allein überlieferte ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία p. 457, 2 zu verbessern, ist völlig unstatthaft, weil die schwierigste Lesart, wenn sie eine Erklärung zulässt, stets die originalste ist. Dass das καὶ bei Philo undenkbar ist (Schürer l. c. p. 470 Anm. 13), bestreiten wir nicht, wohl aber, dass der hier Sprechende mit Philo identisch ist. Wie das καὶ zu verstehen ist, haben wir p. 335 Anm. 1 zu erklären versucht.

2) Bei Josephus [B. J. II, 8, 10] wird bekanntlich eine Verfolgung der Essener von Seiten der Römer berichtet, diese Verfolgung kann aber nicht schon von Philo erwähnt werden, da sie erst nach seinen Lebzeiten statthatte. Ferner protegirten nach Josephus die Duodezfürsten Palästinas die Essener, die Deutung Hilgenfeld's [Ketzergeschichte p. 101] von τῇ χώρᾳ auf das jüdische Land kann demnach nicht genügen, ganz abgesehen davon, dass diese Fürsten nie über Syrien geherrscht haben.

Ermordung Cäsars folgten, seinen Tractat geschrieben hat, so konnte er unmöglich die Römer als directe Herren von Palästina und Syrien bezeichnen<sup>1)</sup>. Da er ferner Cäsar zu den „verstorbenen Wohlthätern“ [p. 464, 5] rechnet; und da er endlich eine völlig loyale Auffassung des Meuchelmörders Brutus zeigt, über den er sagt: „Die Bürger von Xanthus kämpften nicht bloss für ihre Freiheit, sie kämpften auch, weil sie fürchteten, von einem Manne unterjocht zu werden, der seinen Meister und Wohlthäter — denn Beides war ihm Cäsar — meuchlings ermordet hatte“ [§ 18 p. 464], so ist es undenkbar, dass derselbe Mann fast in einem Athem dieselbe römische Obrigkeit hier in einer Weise angreift, die jeder Wiedergabe in einer modernen Sprache spottet. Wir müssen daher zwei verschiedene Verfasser annehmen; weiter unten werden wir zeigen, dass der in unsern Paragraphen Redende allerdings keine Gefahr lief, mit den „Pressgesetzen“, würden wir sagen, in Collision zu gerathen; wir können deshalb schon hier sagen, dass, wenn er keinen bestimmten Namen nannte, er nur das thatsächliche Alter seiner Fälschung nicht zu verrathen beabsichtigte.

Dass wir uns nun keinen Autor künstlich construiert haben, sondern dass der Verfasser von Q. O. P. L. das bewusste Gefühl hatte, seine Leser verlangten concrete Einzelnamen, geht aus dem Anfang von § 14 p. 459, 43 hervor. Dort heisst es: „Da manche die Vertreter einer collectiven Tugend nicht als vollkommen betrachten, so muss ich als Zeugen das Leben von einzelnen guten Männern citiren, die die sichersten Bürgen der Freiheit sind.“ Aber anstatt nun — wie wir erwarten — einen Essäer namentlich anzuführen, bringt er den Gymnosophisten Kalanus. Er kehrt also zu den § 11 p. 457, 49 kurz erwähnten Gymnosophisten zurück. Dies bedeutet doch wahrhaftig nichts anderes, als dass er die jetzt dazwischen stehenden Essäer gar nicht kannte.

1) Denn bekanntlich war namentlich die Stellung des Herodes eine höchst unabhängige. Mommsen, R. G. V, 501 ff.

## IV.

Die Essäer, schlecht mit dem Vorangehenden und dem Folgenden verknüpft, stechen auch materiell in merkwürdiger Weise von den übrigen Beispielen ab.

Es ist nämlich zu beachten, dass nicht bloss sachlich, sondern auch rein äusserlich betrachtet, wir in § 14 p. 459, 43 da anfangen, wo wir § 11 § 457, 1 stehen geblieben waren. Es handelte sich in § 11 um die Vertreter einer Collectivtugend, um Magier und Gymnosophisten, die ihr ganzes Leben zu einer *ἐπίδειξιν ἀρετῆς* gestalten. Aber, setzt § 14 ein, diese *ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετᾶς* wird man vielleicht nicht anerkennen. Hierzu kommt noch, dass der Schluss von § 13 mit dem Anfang von § 14 in offenbarem Widerspruch steht. Dort wird nämlich der grossartigste Sieg der Essäer, wahrer „Tugendathleten“ [*ἀθλητὰς ἀρετῆς* p. 459, 13] über die abscheulichsten und grausamsten Gegner beschrieben; der mit Superlativen reich gespickte Hymnus schliesst mit folgenden Worten: „Die [essäische] Genossenschaft giebt [*ἔστί*] den Beweis eines wahrhaft vollkommenen [*τελείου*] und gottbeseligten Lebens.“ Darauf fällt § 14 ein, es könnte jemand diese Tugenden noch nicht für vollkommene, [*οὐ τελείας*], sondern für „nur bis zu einem gewissen Grad gemeinschaftliche Förderung und Gedeihen“ <sup>1)</sup> stärkende betrachten; man erwartet daher hinter § 13, wo die Essäer „lebendig nach Schlächtermanier in Stücke gehauen“ werden <sup>2)</sup>, die Erzählung irgend einer unerhörten Greuelthat an einem namentlich genannten Essäer; statt dessen wird uns ein geistreiches Wortgefecht zwischen dem Gymnosophisten Kalanus und Alexander d. Gr. gebracht.

1) ἀλλ' ἄχρη συναυξήσεως καὶ ἐπιδόσεως αὐτὸ μόνον ἵστασθαι [459, 44 ff.], man bemerke wohl, dass diese Ausdrücke sich nie und nimmer auf einen Orden beziehen können, der seine Mitglieder bis zum Tode begeisterte.

2) ζῶντας ἔτι μαγείρων τρόπον κατὰ μέλη καὶ μέρη κρεουργοῦντες [459, 21], man beachte diese widerlich übertriebene Vorstellung, als ob die Metzger das Vieh lebendig κατὰ μέλη καὶ μέρη zerlegten. Eine geradezu sinnlose Verbindung zweier Ausdrücke werden wir noch später, Cap. V, hervorheben.



Man mag nun das Compositionstalent unseres Autors so niedrig wie möglich anschlagen, eine grössere Enttäuschung seiner Leser konnte er schwerlich ersinnen. Was soll hier, fragen wir also, diese Spielerei eines friedlichen Brahmanen beweisen, wenn die in blutiger Verfolgung erprobten Essäer noch nicht als vollgültige Vertreter angesehen werden können. Und abermals müssen wir fragen, was sollen hier überhaupt die Essäer, die weder sachlich noch formell in die Argumentation hinein passen, aus denen der Verfasser aber, wenn er wollte, die Hauptträger seiner These machen konnte, und die ihm den elenden, nachfolgenden Anekdotenkram erspart hätten. Sagt er doch selbst: „Alle Welt [*πάντες* p. 459, 36] wurde schliesslich durch die Kalokagathie dieser Männer besiegt und schloss sich ihnen an,“ d. h. doch wohl, man bekehrte sich zu ihnen.

Doch es liegt ja auf der Hand, dass wir mit § 14 zu unserer akademischen Stilübung zurückgekehrt sind, dass der hier Sprechende keine Ahnung hat von den materiell seine Histörchen so völlig vernichtenden Essäern. Denn noch einmal, mit jenen *πάντες*, die sich zum Essäerorden bekehrt haben sollen, kann der dort Redende nur auf eine Welteroberung dunkel anspielen, der aber der Verfasser von Q. O. P. L. so fern stand, dass er nicht fertig wird, sich über die Entfremdung der grossen Masse zu beklagen. Er, der zufrieden ist, wenn der wahrhaft Weise nicht ganz „unauffindbar“ [*οὐκ ἀνίπαρχτον* § 11 p. 456] ist, sollte auch nur im Traume die Möglichkeit eines 4000 Männer zählenden Ordens erschaut haben! Er, der da weiss, dass sich die Adepten seiner Philosophie nicht „heerdenweis in Schaaren“ [*κατὰ στίφη μεγάλα . . . ἀγεληδόν* § 10 p. 455] finden, hatte selbstverständlich keine Ahnung von einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich „heerdenweis“ [*ἀγεληδόν* p. 459, 21] abschlachten liessen, und trotzdem nicht weniger, sondern offenbar mehr wurden, ja schliesslich „alle“ an sich zogen. Wenn hier also zwei verschiedene Personen reden müssen, so scheint es uns kaum einer Erörterung

zu bedürfen, wer hier unter den Essäern zu verstehen sei<sup>1)</sup>.

Schliesslich bringt aber auch der Eingang von § 12 [p. 457, 2]: *ἔστι δὲ καὶ*, ein völlig unmotivirtes *καὶ*. Der Autor hatte erst § 8 p. 453 die Vermuthung ausgesprochen, dass Zeno wahrscheinlich aus Moses seine Weisheit geschöpft habe; mosaïsche Gesetze preist er auch sonst [§ 10 p. 455]; es ist also klar, dass er auch unter den Juden Vertreter seines Weisheitsideals voraussetze. Infolge dessen brauchte er seinen Lesern nicht erst als etwas Neues zu versichern, dass „auch Palästina und Syrien in der Kallokagathie nicht unerfahren ist“. Nur ein Interpolator, der sich wenig um die sonstige Gesinnung unseres Autors bekümmerte, konnte mit dieser unbedachten Verbindung durch *καὶ* seine Glosse einfügen; gleichzeitig warf er damit die Juden zu den Barbaren, was völlig unphilonisch ist<sup>2)</sup>.

## V.

Endlich ist aber die Verurtheilung der Sklaverei, wie sie hier thatsächlich ausgesprochen wird, ganz und gar nicht im Geiste des Verfassers von Q. O. P. L. Es heisst nämlich p. 457, 34: „Es giebt bei den Essäern keinen einzigen Sklaven . . . sie verdammen nämlich den Stand der Herren“ [*τῶν δεσποτῶν* ist hier in seinem Doppelsinne zu nehmen: der sociale und politische Herr, cf. p. 320].

Nun haben wir gesehen, dass der Autor von Q. O. P. L. sich sonst bereitwilligst mit den socialen Verhältnissen der griechisch-römischen Gesellschaft abzufinden sucht. Einer Gesellschaft, in der Väter bekanntlich in die angenehme Lage kommen konnten, ihre Söhne aus den Klauen der

---

1) Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum Tertull. Apol. Cap. 50 p. 301 bei Oehler.

2) Cf. Grimm: Lexicon in N. T., 1879, s. v. *βαρβαρος*. In Alexandrien war man bekanntlich Kosmopolit [Rohde: Der gr. Roman p. 16], zudem hätte die Betrachtung der Juden als Barbaren wenig in das Philonische System gepasst. Erst christliche Apologeten haben mit einem wahren Wohlgefallen den „barbarischen“ Ursprung ihrer „Philosophie“ betont.

Sklavenhändler zu befreien (Q. O. P. L. § 6 p. 451), fehlte natürlich genau wie dem Schreiber von Q. O. P. L., so sehr der Begriff der persönlichen Freiheit, dass man auch nicht im Entferntesten daran dachte, in der Sklaverei selbst etwas Menschenunwürdiges oder Naturwidriges zu sehen, vielmehr den schon als „Freien“ pries, der trotz des „widrigen Geschickes“, d. h. trotz des thatsächlichen Verkaufs seiner Person, seine „innere“ Freiheit bewahrte<sup>1)</sup>. Hätte also unser Autor die Einsicht gehabt, dass der Stand der Herren nicht bloss gottlos (*ἀσεβής*), sondern auch *θεσμὸν φύσεως ἀναισθῶν* sei, so hätte er besser gethan, sein Buch lieber nicht zu schreiben, denn dasselbe wäre dann als verfehlt von Anfang bis zum Ende zu betrachten. Daher scheint es uns gewiss, dass wir diese Zeilen, weil sie nur von einem Schreiber herrühren können, der mit der antiken Weltanschauung bereits gebrochen hat, unserm Autor absprechen und einem Christen zusprechen müssen.

Nachdem wir gezeigt haben, dass der Abschnitt über die Essäer die Disposition von Q. O. P. L. durchbricht, dass er nichts zur Sache Gehöriges enthält, dass er, obgleich in ihm absichtlich concrete Details vermieden werden, doch historische Verhältnisse voraussetzt, die uns weit über die Abfassungszeit von Q. O. P. L. hinausführen, dass er ferner, schlecht nach vorn und hinten verbunden, nur gewaltsam eingefügt ist, und dass er endlich die ganze mühselige Deduction des Buches durch energische Verurtheilung der Sklaverei als sociales Institut vernichtet, halten wir uns berechtigt, hier eine Interpolation von fremder Hand anzunehmen. Wer der Autor unseres Tractats auch sei, er kann unmöglich die beiden genannten Paragraphen geschrieben haben.

---

1) Auch bei andern Philosophen dieser Zeit begegnet uns derselbe Gedanke, den hier Philo vertheidigt, z. B. Seneca, De Beneficiis III, 20. Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui juris etc.

## Cap. III.

**Der Inhalt der beiden Paragraphen ist unphilonisch.**

Eigentlich hätten wir mit dem Nachweis einer Interpolation von Q. O. P. L. unserer Aufgabe genügt; doch da sich manche, wie Philo (Q. O. P. L. § 9) sagt, nur durch die engste Einschliessung mit Argumenten überzeugen lassen, wollen auch wir einen zweiten Nachweis unserm ersten begeben. Wir werden also jetzt den Inhalt der Interpolation vom Standpunkt des Philonischen Systems aus betrachten; dadurch gewinnen wir gleichzeitig, dass wir auch diejenigen Aussagen unserer Paragraphen in unsern Gesichtskreis ziehen können, die sich aus Q. O. P. L. allein nicht beurtheilen; liessen. An diese Untersuchung gehen wir um so lieber, weil wir uns in diesem Capitel auf die Schrift von Lucius: „Die Therapeuten“ fortlaufend berufen können, dessen Angaben über unsere beiden Paragraphen wir allerdings bisweilen richtig stellen müssen. Mit diesem bewährten Führer zur Seite scheint es uns ein leichtes zu sein, die unphilonischen Bestandtheile der Interpolation nachzuweisen.

## I.

Antiphilonisch ist die social-politische Stimmung, die in diesen Paragraphen herrscht. Wir haben bereits auf die loyale Auffassung des Meuchelmörders Brutus von Seiten des Verfassers von Q. O. P. L. aufmerksam gemacht. Diese Auffassung passt nun vorzüglich in das Philonische System. Wir wissen nämlich, dass die hellenistische Judenschaft sich der fürsorglichen Gunst mächtiger Fürsten (z. B. Alexanders d. Gr.), besonders aber des Wohlwollens der römischen Gewalthaber rühmte [Josephus Ant. XIV, 10], daher war es wohl nicht blosse Heuchelei, wenn die Vertreter der jüdischen Colonie Alexandriens mit voller Entrüstung die Verdächtigungen ihrer Loyalität zurückwiesen [De legat. ad Caium § 45 p. 598]. Ja, wir können sogar vermuthen, dass Philo, wenn nicht aus Dankbarkeit für den kaiserlichen Schutz, so doch aus politischer Klugheit oder aus Rücksicht für seine Glaubensgenossen, ein ehrlicher Verehrer der

Cäsaren war, oder wenigstens vorgab, es zu sein. Deshalb legen wir kein grosses Gewicht auf die etwas herben Worte über Caligula in De leg. ad Caium, weil sie sich auf die Person des Kaisers, nicht auf die Regierungsform beziehen; jene abfälligen Urtheile sind aber noch sehr gemässigt, wenn wir bedenken, dass diese Schrift erst nach dem Tode Caligulas geschrieben wurde. Gegen einen verstorbenen und nicht beliebten Kaiser war aber bekanntlich vieles<sup>1)</sup>, wenn nicht alles, erlaubt.

Nun aber führt uns, selbst wenn unsere Deutung der den Essäern feindlichen Fürsten auf die römischen Imperatoren beanstandet werden sollte, schon der social-politische Grundton dieser Paragraphen weit über den loyalen Horizont eines hellenistischen Juden hinaus. Philo kann also schon deshalb diese Declamation nicht geschrieben haben.

Denn loyal bis zur äussersten Correctheit ist die Stellung Philos zur bestehenden Obrigkeit. Nirgends trägt er eine Verachtung der politischen Macht zur Schau. Er hat sogar, im Widerspruch mit der Tradition, bei der Schilderung der Frohndienste seines Volkes weniger den König des Landes als seine Minister zu belasten gesucht [Vita Moyses I, §§ 7—9 p. 86 ff.]. Endlich hat er keinen Anstand genommen, die Stellung Gottes durch die der Fürsten zu erläutern, denen er bereitwilligst eine Erholung von den Anstrengungen ihrer Regierung zugesteht [De Plantatione § 13]<sup>2)</sup>.

Demokrat war also Philo gewiss nicht. Auch hatte er alle Ursache, Cäsar, wie bereits erwähnt, zu den Wohlthätern der Menschheit zu rechnen. Wir wissen ja, dass im Alterthum wie im Mittelalter die Juden nur von Fürsten Protection erwarten durften. Demnach wäre eine andere politische Stellung Philos geradezu wahnsinnig gewesen.

Wie dagegen lässt sich unser Interpolator aus? Selbst-

---

1) Wie die Apocolocyntosis Divi Claudii beweist; cf. die Anmerkung Oehlers zu einer dunklen Stelle Tertullians Apol. p. 243 q.

2) M. p. 338: τὸ βαρύτερον τῶν ἐν πολιτείᾳ καὶ βασιλείᾳ φροντίζον ἄχθος ἀποτιθέμενοι.



verständlich wollen und können wir den rasenden Fanatismus, mit dem in § 13 die „zu verschiedenen Zeiten auf der Erde aufgetretenen Gewalthaber“<sup>1)</sup> angegriffen werden, nicht wiedergeben; derselbe ist gewiss keine leere Declaration, sondern der innersten Ueberzeugung des Schreibers entsprungen.

Hatte doch derselbe bereits § 12 M. 457, 36 seine politische Ansicht in dürren Worten dahin bekannt: „Die Essäer verurtheilen die Herren“ [oder die Fürsten, der Autor denkt bei *δεσπότης* an beides] „nicht allein als Ungerechte, da sie die Gleichheit vernichten, sondern als Gottlose, die das Naturgesetz umstürzen, welches alle . . . . zu gleichberechtigten Brüdern . . . hingestellt hat“. Wahrlich, hätte Philo je gewagt, einen solchen Glaubenssatz zu billigen, dann war er zeitlebens ein arger Heuchler und zugleich der unvorsichtigste Querkopf, denn er lieferte sich und seine schon ohnedies bedrängten Glaubensgenossen den „Sykophanten“ aus.

Kann das wirklich, fragen wir nochmals, der Mann geschrieben haben, der in *De creatione Principum* das Gottgewollte der monarchischen Regierung aus der Bibel nachweist; kann ein Mann, der dort als die höchste politische Weisheit des *πάνσοφος Μωυσῆς* (l. c. § 2) die Aussprüche des Pentateuchs über die Königsherrschaft aufzählt, hier mit einmal an einen *θεσμός φύσεως* wie an eine neue, bessere Offenbarung appelliren?

Ueberall aber, wo sonst Philo des *νόμος* oder *θεσμός φύσεως* Erwähnung thut, setzt er dessen völlige Identität mit seinem philosophischen Systeme voraus [z. B. Q. O. P. L. § 5 p. 450, § 6 p. 451, § 7 p. 452, § 10 p. 455 etc.]; in

1) M. p. 459, 16 *πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπαναστάντων τῇ χώρῃ δυνάτων*, dass *χώρῃ* Palästina und Syrien umfassen muss, sahen wir bereits p. 312, unsere Uebersetzung „Erde“ wird unten gerechtfertigt werden durch richtige Deutung der *δυνάτων* selbst. Charakteristisch für die dunkle, vage Ausdrucksweise des Interpolators ist der Ausdruck *δυνάτων*, deshalb ist auch die Variante *δυναστῶν* zu verwerfen. Der Interpolator will absichtlich nicht aus der Wolke hervortreten und direct die römischen Imperatoren nennen.

der Vita Moysis<sup>1)</sup> hat er sogar behauptet, dass die mosaischen Gesetze mit den Naturgesetzen zusammenfallen.

Ein Jude konnte überhaupt nicht die in gewissen Schichten seiner Gesetzgebung verherrlichte Königsherrschaft als den „Naturgesetzen“ zuwider bezeichnen, oder gar „gottlos“ nennen.

Beziehen wir aber jene *δεσπόται* nur auf die socialen Herren, wie das z. B. Lucius „Essenismus“ p. 18 thut, so wird der Widerspruch noch klaffender. Wenigstens scheint es uns unmöglich, dass einem gläubigen Israëlit den Verurtheilung der Sklaverei an sich einfallen konnte. Denn in Bezug auf abfällige Beurtheilung der monarchischen Regierungsform konnte er sich allenfalls auf „göttliche“ Aussprüche berufen, nicht aber in Ansehung der Sklaverei. Hier stand ihm einzig und allein frei, seine humanen Gesetze liberal zu interpretiren. Dies und nicht mehr hat bekanntlich Philo gethan. Sätze aber wie „*καὶ τοὶ φύσει θεράποντες μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν, ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς*“ (De Septenario § 7 p. 283), sind bei ihm völlig unschuldig, sie beziehen sich lediglich auf jene „innere“ Freiheit [p. 317], die sicher einen Tagelöhner unserer Zeit zurückschrecken würde.

Dieser Appell an einen *θεσμὸς φύσεως* erinnert vielmehr ganz an die Deductionen der älteren christlichen Schriftsteller (z. B. Augustins) aus der *lex naturae* oder aus dem *ordo naturalis*. Nur ein Christ kann also diese Worte hier geschrieben haben, eben weil der empirische Staat, das Römerreich, seinem Ideal, der *Civitas Dei*, nicht im Entferntesten Genüge that, während ein alexandrinischer Jude im Vollbesitz seines römischen Bürgerrechts sich mit berechtigtem Stolz als ein Glied des weltumfassenden Staates betrachtete (De leg. a. C. § 2 ff.).

Nun lässt sich allerdings bei den älteren christlichen Schriftstellern nicht leicht eine so energische Verurtheilung

---

1) τοὺς ἐγγραφέντας αὐτοῦ τῇ ἱερᾷ πολιτείᾳ θεσμοῖς φύσεως ἐπομένους V, M. III § 27 p. 167. Aehnliche Stellen bei Gfrörer l. c. p. 64.

der „Herren“<sup>1)</sup> wie sie hier vorliegt, nachweisen, da auch diese, wie früher die Juden, sich gern als „loyal“ hinstellen gesucht haben. Trotzdem finden wir aber in der damaligen christlichen Literatur eine Ansicht vertreten, die mit der hier ausgesprochenen beinahe zusammenfällt. Es heisst nämlich von den Therapeuten: ἡγοούμενοι συνόλως τὴν θεραπόντων, ἢ δούλων κτῆσιν εἶναι παρὰ φύσιν. Ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν· αἱ δὲ τινων ἀδικίαι καὶ πλεονεξίαι ζῆλωσάντων τὴν ἀρχέκακον ἀνισότητα καταζεύξασαι, τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνῆψαν [l. c. p. 482]<sup>2)</sup>.

Aus dieser merkwürdigen Uebereinstimmung folgt also, dass unser Interpolator wahrscheinlich denselben mönchischen Kreisen angehörte, aus denen auch der Autor von D. V. C. stammte.

## II.

Antiphilonisch ist der Geist, mit dem die Philosophie betrachtet wird.

Das System Philos trägt bekanntlich den völlig kosmopolitischen Charakter der nacharistotelischen Periode. Gerade unser Buch zeigt uns, aus wie verschiedenen Quellen die bunten Mosaiksteine dieser eigenthümlichen Doctrin zusammengetragen wurden, hier werden neben Homer und

1) In Betreff der Sklaverei wurden allerdings einige Stimmen laut, die wenigstens den „neuen Geist“ zu verbreiten suchten: Neander, Denkwürdigkeiten<sup>2</sup> II, 253. Burckhardt, Leben Constantins p. 379. Wie sich im fünften Jahrhundert die Zustände wirklich gestaltet hatten, lehrt Salvian: De gubernatione Dei IV. Die siegreiche Kirche hat nicht nur „nichts gethan gegen das Recht der Sklaverei“ (Hase, Kirchengeschichte § 107), sondern sie hat selbst die von ihr gegebenen Versprechungen nicht eingehalten, so in Spanien (Dozy, Histoire des Musulmans II), so in Sicilien (Amari, Storia dei Musulmani I) etc.

2) Die Identität der Anschauung geht beinahe bis zur Identität des Ausdrucks, denn auch unser Interpolator sagt p. 458: ὦν (der ursprünglichen Brüder) τὴν συγγένειαν ἢ ἐπίβουλος πλεονεξία παρενημερήσασα διδύσειεν, ἀντ' οἰκειότητος ἁλλοτριότητα, καὶ ἀντὶ φιλίας ἔχθραν ἐργασαμένη. Ferner wenn bei ihm die Menschen ursprünglich ὡς ἀδελφοὶ γνήσιοι 457, 39 waren, so sind die zur Natur zurückgekehrten Therapeuten καθάπερ υἱοὶ γνήσιοι (482, 40) geworden.

Euripides nicht bloss die verschiedensten griechischen Philosophen als gleichwerthig benutzt, sondern auch Moses gilt als Zeuge, und nicht als der schlechteste, der Wahrheit; ja auch die Magier und Gymnosophisten werden als Vertreter einer der griechischen völlig ebenbürtigen und adäquaten Philosophie aufgeführt, vielleicht übertreffen sie sogar noch die Griechen in der praktischen Vollendung der Philosophie [§ 14 p. 460].

Diese buntscheckige Philosophie war nun wesentlich eine und einzig; nur von ihrer Verbreitung erwartete Philo die Rettung der völlig corrumpirten Masse [§ 10 etc.] und zwar durch die Erziehung der Jugend „allerorts“ in ihr [*νεότητα τὴν πανταχοῦ πᾶσαν* § 2 p. 447]. Denn nur durch Aneignung der „encyklischen Bildung“ können die Jünglinge zu freien Männern befördert werden [§ 22 p. 470]. Zu dieser philosophischen Bildung gehörte aber selbstverständlich auch das damals beliebte „Studium“ der Natur, und rühmend wird gerade diese Seite an den Magiern hervorgehoben [§ 11 p. 456], wie denn auch die Juden ihre sabbathliche Musse der *ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν* [V. M. III § 27 p. 168] widmen.

Was dagegen thun die Essäer?

Auch sie beschäftigen sich mit Philosophie, doch — heisst es § 12 p. 458 — „überlassen sie den logischen Theil, als zum Besitz der Tugend nicht nothwendig, den Wortklaubern, den physischen . . . den Sternguckern“<sup>1)</sup>. Offenbar kann dies schon nicht mehr jene griechische oder besser hellenistische Philosophie sein, von der der übrige Theil des Werkes handelt, und die Philo allein kennt. Doch schwindet gar bald jeder Zweifel über eine etwaige Identität. Denn auch hier schwillt der Ton wie in Bezug auf die Obrigkeit crescendo an, um mit der völligen Missachtung der hellenischen Weisheit zu schliessen. „Solche Tugendathleten,“ ruft nämlich der Interpolator begeistert aus [§ 13 p. 459], „sind die Essäer durch ihre fern von

1) Der ächte Philo gebraucht derartig fortwerfende Bezeichnungen nur von den Sophisten V. M. p. 167.

der Spielerei<sup>1)</sup> hellenischen Wortgedresches stehende Philosophie geworden.“ Die Philosophie der Essäer ist demnach nicht bloss eine andere, sie ist auch besser als die hellenistische, von der das übrige Buch handelt. Diese qualitativ bessere Philosophie hat aber, wie wir bereits sahen, auch quantitativ bessere Erfolge aufzuweisen, denn nicht nur hat sie an die 4000 ergebene Adepten, sie hat auch „alle“ bekehrt; Erfolge also, die der alexandrinische Denker nie ahnte, geschweige aus eigener Anschauung beschreiben konnte.

Selbstverständlich schreiben wir diese verächtliche Behandlung der griechischen Philosophie nicht einem Manne zu, der sein ganzes Leben hindurch mit der griechischen Weisheit „kokettirte“ [Reuss, Schriften des A. T. § 566], vielmehr sehen wir in ihr nur das, was Lucius etwas derbe „mönchische Bornirtheit“ (l. c. p. 93) nennt, die in der Vita C. das Andenken eines Plato zu besudeln wagte.

Denn obgleich der Interpolator wie die christlichen Apologeten die „Wortdrescherei“ der Griechen besonders betont, so steht er doch der „Philosophie“ jener bereits sehr fern. Seine Philosophie ist nämlich genau genommen dieselbe wie die des Autors von D. V. C., d. h. die jedenfalls von Origenes ausgehende Askese, verbunden mit symbolischer oder allegorischer Schriftauslegung (cf. Eusebius H. E. ed. Heinichen 1828, I, 2, Anmerkung Nr. 36) kurz und treffend von Theodoret<sup>2)</sup> *μοναχικὴ φιλοσοφία* genannt.

### III.

Antiphilonisch ist die Vorstellung eines Vereins, der die Individualität seiner Mitglieder völlig aufhebt. Ein solcher

---

1) § 13 p. 459 ἡ δόξα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομάτων . . . φιλοσοφία. Der ächte Philo spricht zwar auch von einer *περιεργεία* aber *σιτοπόνων τε καὶ ὀψαρτυτῶν* § 21 p. 469. Jedoch hat er nirgends die Selbsterkenntnis soweit getrieben, um seine ganze Lebensbestrebungen als eine bescheidene *περιεργεία* bezeichnen zu können.

2) H. E. IV, 25: Ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν, τὰς τῆς μοναχικῆς φιλοσοφίας ἀφίεντες μαρμαρυγὰς. . .



Verein setzt nämlich ein religiös, philosophisch und politisch einheitliches System voraus, ja noch mehr: er setzt dieses System gleichsam als lebendigen Organismus voraus, von dem das Leben der Einzelindividuen absorbiert wird, und in dem die verschiedenen Generationen der Mitglieder nur insofern in Betracht kommen, als sie die Repräsentanten der den Verein belebenden Idee sind. Nur wenn wir die Essäer als einen solchen Verein betrachten, können wir verstehen, dass Essäer zwar heerdenweis abgeschlachtet wurden, das Essäerthum [*ὁμιλος τῶν Ἑσσαίων*] aber den Sieg über seine Feinde davontrug. Nun fehlte aber nicht bloss Philo, sondern seiner ganzen Epoche jeder Ansatz, jede Velleität, die Oede der subjektiven Vereinzelnung zu durchbrechen, mithin die nothwendige Vorbedingung, um einen solchen Verein anzuerkennen, oder gar zu bilden. Gefielen sich doch alle Philosophen jener Zeit zu sehr in ihrer Absonderung, um sich der Masse auch nur von weitem zu nähern<sup>1)</sup>. Daher ist es Philos eigenste Ueberzeugung, wenn er von den Magiern und Gymnosophisten sagt *τὰς ἐν πλήθεισιν ἀρετὰς οὐ τελείας* [§ 14 p. 459], denn nur das Leben *τῶν κατὰ μέρος ἀνδρῶν* (ibid.) hat für ihn und seine Zeitgenossen Interesse und Beweiskraft. Auch zeigt uns das, was Philo von Kalanus erzählt, deutlich, dass er sich jene Magier und Gymnosophisten ebenso locker verbunden dachte wie die griechischen Philosophen. Jenes Alle be-seelende Gemeingefühl, das der Interpolator bei den Essäern voraussetzt, konnte dieser zerfahrenen hellenistischen Welt erst wiedergegeben werden, als Einer für alle gestorben war.

Endlich scheinen uns diejenigen, welche ein Lob der Essäer im Munde Philo's so ohne Weiteres natürlich finden, von der Menschenkenntniss unseres Philosophen eine recht geringe Meinung zu documentiren. Oder sollte der alexandrinische Denker, der doch überall in seinen Schriften die

---

1) Bekanntlich begann die philosophische Propaganda erst mit dem Neuplatonismus, dem die „Restauration des Polytheismus zur Hauptsache“ ward (Zeller l. c. III, 2. 449).

ekle, beinahe krankhafte Abneigung des reichen Stubengelehrten gegen das Volk zur Schau trägt, wirklich nicht gewusst haben, dass man in einem Vereine, der nach Tausenden seine Mitglieder zählte, unter dem Golde die allerbedenklichsten Schlacken finden musste?<sup>1)</sup>

#### IV.

Antiphilonisch ist überhaupt die blosse Schilderung der die These nicht beweisenden Essäer. Denn es scheint uns völlig undenkbar, dass Philo anstatt eines philosophischen Satzes, der, wie gezeigt, in jedem Citate, in jedem Beispiel von Q. O. P. L. durchschimmert, plötzlich eine philosophische Secte in den Mittelpunkt gestellt habe, auf sie und ihre Verherrlichung alles beziehend, ohne uns doch zu sagen, was sie mit dem Thema zu schaffen hat. Das scheint uns, wie gesagt, völlig undenkbar, zumal dies genau das innerste Wesen der thatsächlich falschen Vita Contemplativa ist, deren von Lucius [p. 91] gegebene Charakteristik wir hier nur mit Beziehung auf unsere Paragraphen abzuschreiben brauchen, denn sie passt vorzüglich auf dieselben: „Von einem philosophischen Interesse ist in D. V. C. [und in unsern Paragraphen] so wenig zu finden, dass vielmehr der Verfasser allen philosophischen Erörterungen aus dem Wege zu gehen scheint, und das wenige, das er über die Anschauungen der Therapeuten [und Essäer] berichtet, gleichsam nur als Erklärung ihrer Institute und Sitten giebt. D. V. C. [und unser Abschnitt] ist rein descriptiv, rein apologetisch gehalten.“ Denn abgesehen von der Beschreibung ihrer Sitten und Lehren, auf die wir später kommen werden, hören wir ja nur, dass man „die über alle Worte erhabene Genossenschaft“ der Essäer [p. 458, 40] aus nicht genannten Gründen grausam verfolgt hat, obwohl man sie

---

1) Welch Gesindel z. B. in den ägyptischen Klöstern zusammenströmte, zeigt Weingarten l. c. p. 51 und doch galten gerade die ägyptischen Klöster im vierten Jahrhundert als die besten. Der H. Epiphanius unternahm eine Reise nach Aegypten, um die dortigen Mönche zu bewundern. Cf. Migne 42 p. 761 ff. Der Verfasser von D. V. C. hat nach Aegypten seine Ideal-Mönche verlegt.

nicht einmal „zu beschuldigen vermochte“ [p. 459, 36], und dass sich schliesslich „ihnen, die wie Unabhängige und von Natur Freie<sup>1)</sup> leben, alle angeschlossen haben, preisend ihre Syssitien und ihre über alle Worte erhabene Genossenschaft“ [p. 459, 36 ff.]. Dies ist doch wahrhaftig nichts anderes als eine Apologie des Essäerordens; nur dass uns nicht einmal gesagt wird, gegen welche Gegner und gegen welche Beschuldigungen man eigentlich operirt, während in D. V. C. wenigstens die Beschuldigungen genauer angegeben werden.

## V.

Antiphilonisch sind die wenigen konkreten Details unserer Paragraphen:

a) Antiphilonisch ist die Auffassung von den Städten. Die Essäer bewohnen nur Dörfer *χωμηδόν* [§ 12 p. 457, 12], „denn sie sind den Städten abgeneigt, wegen der unter Bürgern gangbaren Ungerechtigkeiten, und weil sie wissen, dass das Zusammenwohnen, wie schlechte Luft Krankheit, eine unheilbare Ansteckung der Seele erzeugt“. Es ist wahr, auch Philo spricht öfters seine Abneigung gegen die Städte aus [z. B. Q. O. P. L. § 10 p. 455, De Decalogo § 1 etc.], aber bereits Lucius [l. c. p. 99] hat bemerkt, dass diese Ansicht bei unserm Philosophen graue Theorie war und blieb. Dazu kommt noch, dass, wo Philo sich für ein Zurückziehen aus der Welt ausspricht, er nur an das einsame Leben des Weisen fern von dem Getümmel und Geräusch der Städte denkt, eine Massenauswanderung aber von circa 4000 unverheiratheten Männern ist ihm

---

1) In den Worten *καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως* darf man keine Beziehung zu unserm Thema finden (Lucius Essenismus p. 17), wiewohl sie den Lauten nach an unser Thema erinnern. Denn erstens handelt Q. O. P. L. von dem wirklichen, in Wahrheit Freien, nicht von dem, der bloss wie [*καθάπερ*] ein Freier lebt [*τὸν ἀψευδῶς ἐλεύθερον ἀναζητῶμεν* § 3 p. 448 etc.]; zweitens ist gar nicht gesagt, dass man die Essäer ihrer Freiheit berauben wollte, oder dass sie Sklaven seien, nur dann hätte die Anerkennung, dass sie „wie Freie“ lebten, Sinn gehabt.

nirgends in den Sinn gekommen anzupreisen. Denn gerade das, was er suchte: ungestörte Einsamkeit, wäre durch die mehr oder weniger zahlreichen Colonien dieser Städte-Flüchtigen illusorisch geworden. Auch lässt uns der Interpolator keinen Augenblick in Zweifel darüber, dass die Essäer weniger die Einsamkeit, als ein gemeinschaftliches Zusammenwohnen der Gesinnungsgenossen suchten. Es heisst nämlich p. 458, 46: „Das gemeinschaftliche Zusammenwohnen, Leben<sup>1)</sup> und Essen findet man schwerlich bei andern ebenso praktisch verwirklicht.“ Daher nennt er die Art ihrer Lebensweise mit Recht eine *κοινωνία*, p. 458, 40 und p. 459, 40. Wir haben hier also genau dieselbe Anpreisung der Städteflucht und des truppweisen Zusammenwohnens der Glaubensgenossen, die uns in D. V. C. wieder begegnet [p. 474—75]. Ist sie da unphilonisch, so wird sie hier nicht philonischer, weil sie der Interpolator nur kurz andeuten durfte, um nicht den Rahmen seiner Fälschung, d. h. den kurzen Philonischen Tractat zu sprengen<sup>2)</sup>.

b) Antiphilonisch ist die Haltung der Essäer in Bezug auf Gewerbe, Handel, Besitz und Ehe. Die Essäer fabricirten nicht bloss keine Kriegsartikel, sondern sie verwarfen auch „alle die friedlichen Beschäftigungen, die leicht zum Bösen ausgleiten“<sup>3)</sup>. Mithin wird ihnen der Gebrauch von eisernen Werkzeugen nicht gerade geläufig gewesen sein, und es liegt die Vermuthung nahe, dass sie ihren Tagelohn [p. 459, 1 ἐπὶ μισθῷ] wohl hauptsächlich dem Korbflechten verdankten, gerade wie die Einsiedler des Hieronymus, die ja auch nur so nebenher ihr Gärtchen cultivirten. Denn auch die „ackerbauenden“ Essäer haben wir uns nicht etwa als Pionire der Cultur in irgend welcher Wüstenei zu denken;

1) ὁμοδαιτος scheint ein specifisch christliches Wort zu sein. Cf. Stephanus.

2) Ohnedies ist seine Interpolation schon viel zu lang ausgefallen: Lucius Essenismus p. 15: „Es ist allerdings wahr, die Länge dieser Schilderung des Essenismus steht in keinem Verhältniss zu dem Organismus des Ganzen.“

3) ὅσα τῶν κατ' εἰρήνην εὐόλισθα εἰς κακίαν p. 457.

heisst es doch: „Sie verschmähen aus Sucht nach Einkünften grosse Strecken Landes aufzukaufen<sup>1)</sup>, sondern erwerben sich nur das zum Leben Nothwendige.“ Was aber τὰς ἀναγκαίας χρείας τοῦ βίου im Süden zu besagen hat, weiss ein Jeder, der die Mittelmeervölker kennt, eine Kohlstaupe reicht dort für viele Personen aus<sup>2)</sup>. Handel im eigentlichen Sinne kannten sie „nicht einmal im Traume“ [p. 457, 32], ebensowenig persönlichen Besitz<sup>3)</sup>. Nun „bleibt es unerklärbar, wie ein Mann, wie Philo, mit der ganzen Macht seiner Autorität für eine Secte hätte entstehen können, die das Sichzurückziehen von der Welt und Gesellschaft, das Aufgeben jedes Besitzes, das strengste asketische Leben<sup>4)</sup> als Ideal nicht bloss für Männer im gereiften Alter hinstellte, sondern auch für Jünglinge und Knaben“ (Lucius p. 96). Auch die Essäer nahmen nämlich junge Leute auf, was Lucius, wie es scheint, übersehen hat. Es heisst von ihren festlichen Versammlungen: καὶ ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται. Es erscheint darnach als gewiss, dass der Interpolator durch die bekannte Schilderung des Josephus, — die er, wie wir später zeigen werden, benutzt hat, — hier, weil er den historisch klingenden Namen „Essäer“ gewählt hatte, nicht wagte, ein dem Josephischen Berichte offen widersprechendes Detail einzuführen. Trotzdem verräth er sich durch νέοι, sein Essäer-Orden umfasste also gerade wie der Therapeuten-Orden alle Altersklassen, und einen solchen Orden konnte, wie Lucius nachgewiesen hat, Philo niemals billigen. Aus demselben Grunde, aus der Wahl eines mit konkreten Angaben überlieferten Namens, erklärt sich das beabsichtigte

1) οὐδ' ἀποτομὰς γῆς μεγάλας πώμενοι δι' ἐπιθυμίαν προσόδων p. 457.

2) Ganz abgesehen von den romanhaften Helden der Mönchsliteratur, bei denen die Ersetzung materieller Nahrung durch die πνευματικὴ τροφή ganz unglaubliche Proportionen annimmt, z. B. Jacobus v. Nisibis bei Theodoret R. H. p. 1293.

3) Μόνοι γὰρ ἐξ ἀπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες (ibid.).

4) τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῇ καὶ ἐπάλληλον ἀγνείαν p. 458.



Stillschweigen des Interpolators über die Stellung seiner Essäer zu den Frauen. Lucius hat also kein Recht, sich auf unsere Essäer zu berufen, da mit keinem Wort hier der Frauen Erwähnung gethan wird. Wohl aber scheint uns ein dunkler Hinweis auf ein Zusammenleben der Essäer mit Frauen in der *παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῇ καὶ ἐπάλληλον ἀγνείαν* p. 458, 31 zu liegen. Wenn nämlich diese Worte einen Sinn haben sollen, so müssen wir eben annehmen, dass diese Essäer hier, obwohl mit Frauen zusammenlebend, ihre Keuschheit<sup>1)</sup> bewahrten; nur so wenigstens verstehen wir, warum der Interpolator nicht einfach sagte: sie hielten sich fern von den Frauen, oder seinen Compositen mit *ἀφιλο* — nicht noch *τὸ ἀφιλόγυνον* hinzufügte. Denn offenbar konnte der Interpolator hier unmöglich die Frauen direkt einschwärzen, ohne mit den Angaben des Josephus sofort in Widerspruch zu gerathen. Doch auch hier verräth ihn seine Dunkelheit; auf keinen Fall haben seine Essäer wie die des Josephus die Frauen entweder ganz gemieden oder geehelicht. Bekanntlich begegnet uns nun in D. V. C. eine Stellung der Frau, die derjenigen wohl am meisten entspricht, welche wir hier nur ahnen können. Freilich war auch die Flagge: „die Therapeuten“, zu dieser nicht bloss antiphilonischen, sondern geradezu antijüdischen Auffassung der Frau besser geeignet als die der Essäer, denn die Therapeuten hatte niemand vor dem Autor von D. V. C. gekannt; derselbe konnte daher die christlich-mönchische Auffassung der Frau ohne Scheu dort als von Philo gebilligt ausgeben.

c) Antiphilonisch ist die Darstellung der Religion dieser Secte<sup>2)</sup>.

1) Der Vorschlag von Hilgenfeld: Ketzerp. p. 109, unter *ἀγνείαν* eine „ununterbrochene sittliche und gesetzliche Reinheit“ zu verstehen, scheint uns nicht annehmbar zu sein. Dass der ächte Philo die Ehelosigkeit nicht anpreisen konnte, bezweifeln wir nicht, wohl aber, dass hier der ächte Philo spricht. Der Widerspruch zwischen „väterlichen“ Einrichtungen und Ehelosigkeit der Mitglieder begegnet uns bekanntlich in der V. C. wieder.

2) Wir sprechen hier fälschlicher Weise immer von „Secte“ — nach dem überlieferten Sprachgebrauch — denn mit keinem Wort

Wir hören nur [§ 12 p. 457] „Ein nicht geringer Theil des zahlreichen Volkes der Juden cultivirt die Kalokagathia. Einige heissen bei ihnen Essäer, λέγονται τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι.“ Dass diese Essäer nun direct zu den Juden gehörten, wird nicht gesagt; sie wohnten nicht einmal unter den Juden, wenigstens nicht in den jüdischen Städten. Ferner brachten sie keine Opfer, ihrer Beschneidung etc. wird gleichfalls nicht Erwähnung gethan. Wenn also „Philo als Jude stolz“ war, der Welt Tugendhelden vorführen zu können, die aus dem Schoosse seines Volkes hervorgegangen waren (Lucius: Essenismus p. 16), so hat er dies verzweifelt ungeschickt angefangen, denn die Zugehörigkeit der Essäer zu den Juden ist nicht über alle Zweifel erhaben. Nach diesem räthselhaften Eingange hört nun vollends jede konkrete Bestimmung auf, der Juden wird nicht wieder gedacht; ja wir vermuthen, dass wenn hier, wie gesagt, der Ausdruck αῖρεσις vermieden ist, dies wohl hauptsächlich deshalb geschehen ist, um dem Verdachte, die Essäer seien eine Secte der Juden, zu entgehen.

Nun heissen die heiligen Versammlungsorte der Essäer συναγωγαί [p. 458, 17], ein Wort, das sich bekanntlich im ächten Philo nicht findet, derselbe nennt die Gebethshäuser seiner Landsleute meistens προσευχαί, oder aber προσευκτήρια [Vita M. III, § 27 p. 168], bezw. διδασκαλεῖα [De Septenario § 6 p. 283]. Ferner heissen die Schriften der Essäer einfach αἱ βιβλοι [p. 458] [vgl. dieselbe Erscheinung in D. V. C. Lucius: Therapeuten p. 169], Philo nennt dagegen das Alte Testament stets αἱ ἱερὰ βιβλοι, z. B. V. M. II, § 2, De Decal. § 1 etc. Endlich aber „zeigt sich dieselbe absichtlich gewollte Zweideutigkeit, welche öfters in der Dar-

---

wird in unsern Paragraphen angedeutet, dass die Essäer eine „Secte“ waren, ja, wie wir später zeigen werden, vermied unser Interpolator das Wort αῖρεσις selbst da, wo er Josephus abschrieb. Leider stand Philo den palästinensischen Parteiverhältnissen zu fern, um auch nur der Pharisäer oder Sadducäer zu gedenken: wir können daher nicht angeben, wie er wohl eine solche Spaltung des Judenthums genannt haben würde.

stellung von D. V. C. [und in unsern Paragraphen]<sup>1)</sup> zu Tage tritt, auch in dem, was sie [und unser Abschnitt] über die Feier des siebenten Tages bemerkt. Sie [und unsere Interpolation] hütet sich ängstlich davor, diesen Tag als den jüdischen Sabbath erscheinen zu lassen und zu bezeichnen — ein Wort, das, wenn die Therapeuten [und Essäer] Juden gewesen wären und Philo der Verfasser von D. V. C. [und unserer Paragraphen], schwerlich fehlen würde, wie dies Derenbourg richtig hervorgehoben hat.“ Lucius: Therapeuten p. 175, 9.

Wir haben hier also genau dieselbe unphilonische Stellung der „essäischen“ Religion zum Judenthum wie die der „therapeutischen“ in der V. Contemplativa.

d) Antiphilonisch ist endlich die Forderung einer „göttlichen Inspiration“, ohne die es kein Verständniss der „väterlichen Gesetze“ geben soll, οὐς (νόμους) ἀμήχαρον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου [p. 458]. Denn wie sehr auch Philo sich einbildete, das wahre Verständniss seiner väterlichen Gesetze zu besitzen, er war nicht so unverschämt, sich darum für göttlich inspirirt zu halten. Deshalb finden wir auch in den philonischen Werken nur hier, an unserer Stelle allein! diese Forderung ausgesprochen [cf. Gfrörer l. c. p. 65]. Wohl aber wissen wir, dass Origenes erklärte, ohne Hülfe des heil. Geistes liesse sich die heilige Schrift nicht verstehen [cf. Redepenning, Origenes I. p. 315 und p. 342 ff.]. Und von seinem Schüler Gregor Thaumaturgos hören wir, dass ihm, dem Meister, diese göttliche Inspiration in der höchsten Weise zu Theil geworden sei [Origenes ed. Delarue IV, 2 p. 75]. Wenn hier also der Interpolator diese Forderung aufstellt, so beweist er damit, dass er zu den Schülern des Origenes gehört; doch darüber später.

Wir sind mit unserer Beweisführung zu Ende. Wir glauben gezeigt zu haben, dass die dem Buche Q. O. P. L. eingefügte Interpolation aus den angeführten Gründen nie und

1) Wir erlauben uns wieder die treffende Bemerkung von Lucius auch auf unsere Paragraphen auszudehnen.

nimmer von Philo herrühren kann. Deshalb können diese Paragraphen auch nicht in späteren Jahren von Philo seiner Schrift beigegeben sein, denn an sich wäre ja die Möglichkeit zuzugeben, dass Philo selbst seine eigene Schrift nach einiger Zeit interpolirt und, ohne die Uebergänge stilistisch auszufeilen, die etwa erst nachträglich kennen gelernten Essäer hineingesetzt habe. Ein solcher Vorgang wäre nicht ganz ohne jede Analogie; er ist aber auszuschliessen, da, wie wir gezeigt haben, der Inhalt dieser Interpolation nicht nur dem Geiste von Q. O. P. L., sondern auch dem ganzen Systeme Philos völlig widerspricht.

Wir wenden uns nunmehr zu der Frage, was denn der Verfasser dieser Interpolation unter den Essäern verstanden habe.

#### Cap. IV.

**Die Essäer des Interpolators sind Christen, ihre Verfolger sind römische Kaiser.**

Schon im Verlauf unserer Untersuchung haben wir mehrmals darauf hinweisen müssen, dass die wenigen konkreten Angaben unserer Paragraphen sich am schicklichsten auf Christen deuten lassen. Ohne uns nun in eine direkte Polemik mit den früheren Darstellern der „Essäer Philos“ einzulassen, wollen wir hier versuchen zu zeigen, dass sich, wenn nicht alle, so doch die meisten Schwierigkeiten, die diese Paragraphen stets der Kritik geboten haben, durch unsere Annahme beseitigen lassen.

Allerdings müssen wir vorausschicken, dass der Interpolator, weil er zwei Erscheinungen, nämlich Christenthum und Mönchthum<sup>1)</sup>, unter einem Gesamtnamen dargestellt

---

1) Wir setzen hier voraus, dass durch den Nachweis des christlichen Ursprungs von D. V. C. die Urtheile Weingartens über Alter und Ursprung des Mönchthums sich erheblich modificiren, denn wahrscheinlich würde Weingarten selbst zu ganz andern Resultaten gelangt sein, wenn damals der christliche Charakter von D. V. C. bereits erwiesen gewesen wäre. Die romanhaften Helden der späteren Mönchsphantasie behaupten also ihre „culturgeschichtliche Wahrheit“

hat, sich in verschiedene Widersprüche und Unklarheiten nothwendig verwickeln musste.

Dazu kommt noch, dass unser Interpolator, wie der Autor der V. C. den Therapeuten, seinen Essäern auch Gebräuche und Ansichten beilegte, „die weder jüdisch noch christlich sind, bei genauerer Betrachtung sich aber sämmtlich als vom Verfasser ersonnene Mittelglieder zwischen jüdischer und christlicher Praxis erweisen“ (Lucius, Therapeuten p. 197)<sup>1)</sup>.

Um endlich die Verwirrung noch zu vervollständigen, entlehnte er für seine Darstellung der Essäer einige Details aus der bekannten Schilderung derselben bei Josephus. Dies ist nämlich der „schriftliche Bericht“, der unserm „Excursus über die Essäer“ zu Grunde liegt, und dessen Dasein Lucius (Essenismus p. 17 ff.) herausgeföhlt hat, ohne ihn genauer zu bestimmen. Diesen Bericht hat er nun mit eigenen Bemerkungen und Philonischen Gedanken „zersetzt, durchbrochen und gewürzt“, um seiner Interpolation den nöthigen Philonischen Geschmack zu geben<sup>2)</sup>.

(Burckhardt l. c. p. 450), denn sie passen sachlich, wie wir unten zeigen werden, vorzüglich in unsere Periode.

1) Hierher rechnen wir besonders das, was über die Lehre der Essäer berichtet wird p. 458, 22 ff.; dem Wortschatze nach ist es ein wundersames Gemisch Philonischer Floskeln; geplündert wurden besonders dazu: V. Moys. III § 17 p. 168. De Septenario § 6 p. 282. Doch während Philo die Werkeltage seiner Landsleute der saueren Arbeit nicht entzieht, versichert uns der Interpolator, dass sich die Essäer alle Zeit mit diesen interessanten Beschäftigungen abgeben, Sonntags dabei noch in erhöhter Weise [p. 458, 12]. Sein Princip ist also, den sicher nicht einfachen Philo noch zu überbieten.

2) Da wir uns eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus vorbehalten, wollen wir hier nur in Anmerkungen diese Entlehnungen kurz erwähnen. Zudem ist ja bekannt, dass der blosse Nachweis solcher Entlehnungen nie überzeugend wirkt, weil man stets den Spies umdrehen kann, wie z. B. die interessanten Untersuchungen über den Colosser- und Epheserbrief von Seiten De Wettes (Einleitung § 146), Hoekstras (Theol. Tijdschrift, Leiden 1868), Hönigs (Z. f. w. Theol. 1872) und Holtzmanns (Kritik der Epheser- und Colosserbriefe) beweisen.



Wenn wir also an dies mixtum mulsum compositum herantreten, um seine verschiedenen Bestandtheile zu sondern, so müssen wir von vornherein darauf gefasst sein, dass sich einige derselben der Analyse entziehen; sie sind entstanden aus der unlöslichen Mischung dieser fünf combinirten Elemente: Christenthum, Mönchthum, eigene Phantasie des Autors, Josephus und Philo.

Gleich der Eingang von § 12 p. 457 setzt Palästina und Syrien als von Juden gleichmässig bevölkert voraus, was bekanntlich niemals der Fall war; nur wenn wir anstatt „Juden“ „Christen“ lesen, erhalten wir eine den That-sachen entsprechende Erklärung. Auch deutet schon die selbstständige Stellung Palästinas neben Syrien [*Παλαιστίνη καὶ Συρία*] auf eine Zeit, wo die Provinz Syrien bereits getheilt war, und wo man Palästina als das heilige Land κατ' ἐξοχήν zu betrachten pflegte<sup>1)</sup>.

Eben weil der Interpolator Christen und Mönche unter seinen Essäern versteht, hütet er sich weislich, wie bereits erwähnt (p. 330 Anm. 2), irgend eine Definition ihres socialen Verbandes zu geben; es sei denn, dass man Ausdrücke wie οὔτοι [p. 457, 11], ὁμόζηλοι [p. 458, 45], ὁμιλος τῶν Εσ-σαίων ἢ ὁσίων [p. 459, 35] für die bestimmte Definition einer Secte, eines Ordens oder irgend einer abgeschlossenen Classe halten will. Der einzige Ausdruck<sup>2)</sup>, der sich allenfalls auf einen besonders constituirten und von den übrigen

---

1) Syrien wurde getheilt unter Severus: Mommsen, R. G. V, 447. Daher finden wir in den Briefen des Dionysius v. Alexandrien diese Trennung bereits angedeutet; Jerusalem gehört zu den κατὰ τὴν ἀνατολήν ἐκκλησίαι, Syrien und Arabien werden als von diesen Kirchen verschieden aufgeführt. Eus. H. E. VII, 5, cf. VIII, 13, besonders De Martyribus P. Cap. XIII p. 152. Spätere Schriftsteller sprechen nur von Syrien und Palästina, z. B. Hieronymus V. S. Hilarionis Cap. 22 [bei Migne 35, 40]: Non solum autem in Palästina, et in vicinis urbibus Aegypti vel Syriae. Cf. Cap. 14 p. 35 etc. Theodoret: Religiosa Historia (Migne p. 1496) ἐν Συρίᾳ πάση, καὶ ἐν Παλαιστίνῃ.

2) Denn das p. 458, 43 sich findende θίασος bezieht sich nicht auf das Verhältniss der Essäer zur übrigen Gesellschaft [wie etwa τῶν Πυθαγορείων θίασος Q. O. P. L. § 1 p. 444], sondern nur auf kleinere Gruppen unter den Essäern selbst. Uebrigens nannten auch Christen

Bürgern geschiedenen Verband deuten lässt, ist *κοινωνία* [p. 458, 40, 459, 40]. Dies ist aber gerade das Wort, mit dem Christen seit Alters her ihre religiöse Verbindung zu bezeichnen pflegten (act. II, 42), und das auch Heiden ihrerseits zur Bezeichnung der christlichen Gemeinden gebrauchten<sup>1)</sup>.

Die ungenaue lokale Begrenzung der Essäer auf zwei Provinzen des römischen Reichs und die Angabe, dass sie 4000 Mann<sup>2)</sup> stark seien, sind Entlehnungen aus Josephus, um der Interpolation historische Glaubwürdigkeit zu geben.

Etwas weiter unten werden diese in Dörfern zerstreut lebenden Essäer als um Ein Vorrathshaus [*ταμεῖον ἐν* p. 458, 45] geschaart vorausgesetzt, aus dem sie ihre gemeinsamen [Ordens-]kleider und die Ingredienzien ihrer Syssitien beziehen<sup>3)</sup>. Hier ist also der Interpolator aus der Rolle gefallen, denn offenbar hat er die Zahl 4000 und die Vertheilung der Essäer über zwei Provinzen vergessen und an irgend eines jener syrischen Klöster gedacht. Dies war jedenfalls sein eigenes Kloster, denn er setzt hinzu:

ihre Gemeinschaft einen *θίασος*. Cf. Eusebius H. E. X, 1 mit der Anmerkung Nr. 10 von Heinichen.

1) Origenes, Celsus' Worte referirend: *τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφ' αὐτῶν καὶ ἀπορρήτου κοινωνίας οἶεται εἶναι σύνθημα*. Contra C. VIII, 17. Cf. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1886, p. 37.

2) Diese Ziffer hat man bekanntlich klein gefunden (Derenbourg l. c. p. 166, Graetz etc.), weil man die werthvollen Beiträge zur Statistik Palästina's von Colenso noch nicht genügend beachtet hat. Man wird leicht nachweisen können, dass Josephus, in seinen Zahlen ein treuer Schüler und Fortsetzer der Chronik, auch bei der Angabe des numerischen Verhältnisses der einzelnen Secten à la „Falstaff“ (Mommsen l. c. p. 534, Anm.) verfuhr, und dass man daher gut thut, seine Ziffern wie die des modernen Orients mit 10 zu theilen [cf. Moltke: Der russisch-türkische Feldzug, Berlin 1877, p. 15]; vgl. die 30 000 Mann des Josephus B. J. II. 13, 5, wo die Apostelgeschichte (21, 38) 4000 hat, d. h. ein grosser Haufe, eine Legion!

3) Dies scheint uns eine arge Verdrehung der Angabe des Josephus B. J. II, 8, 4. Dindorf, Paris p. 96, 39 *κηδεμῶν δὲ ἐν ἐκάστῃ πόλει . . . ταμεύων ἐσθῆτα καὶ τὰ ἐπιτηδεῖα*. Der Interpolator konnte bei seiner Abneigung gegen die Städte das *ἐν ἐκάστῃ πόλει* natürlich nicht gebrauchen.

„übrigens ist das gemeinschaftliche Wohnen, Leben und Essen schwerlich von andern besser praktisch durchgeführt“<sup>1)</sup>).

Dies *παρ' ἑτέροις* setzt nun voraus, dass auch andere Leute, Nicht-Essäer, demselben asketischen Ziele zustrebten, von „anderen“ aber vermögen wir selbst bei Josephus — geschweige bei Philo — eine Spur nicht zu entdecken. Hier denkt also der Interpolator an irgend einen Concurrencyorden seines Klosters, den er aber als unvollkommen verwirft<sup>2)</sup>. Bekanntlich war man später weniger schüchtern in solchen Angriffen gegen Concurrenten, denn wie die Zänkereien zwischen den ägyptischen und nitrischen Mönchen, der erbärmliche Streit des Epiphanius und Hieronymus gegen Bischof Johannes zeigen, warf sich der Brodneid gar bald zum Wahrer der Orthodoxie auf.

Dieselbe Voraussetzung, Ein Kloster, liegt auch der Schilderung über die Pflege der Kranken und Altersschwachen zu Grunde, deren Kosten aus dem gemeinschaftlichen Beutel des Vereins bestritten werden.

Höchst interessant ist es, zu verfolgen, wie geschickt der Interpolator die ihn in Verlegenheit setzende Frage über die Art der Rekrutirung seiner Essäer, *utrum fiunt an nascuntur* [Josephus hatte beide Möglichkeiten offen ge-

1) *Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδαίτον (christlich?) ἢ ἐμοτράπεζον, οὐκ ἂν τις εὖροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον.* Auch dies scheint uns eine Reminiscenz aus Josephus zu sein. l. c. Zeile 22: *καὶ θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνικόν, οὐδὲ ἔστιν εὖρεῖν κτήσει τινὰ παρ' αὐτοῖς ὑπερέχοντα.*

2) Höchst unklar ist auch die Aussage p. 458, 43 *Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταιται καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.* Wer sind die *ὁμοζήλοι*? Die Essäer wohnen doch um Ein Magazin! es sind also jedenfalls nur Freunde des Essäerordens. Der absolute Gebrauch von *ἀναπειτάννυμι* ist auch keine Bereicherung der korrekten griechischen Syntax, Philo kennt ihn wenigstens nicht [De Septenario § 6 p. 282]. Doch ist der ganze Satz eine verstümmelte Wiedergabe des Josephus, bei ihm lesen wir l. c. Zeile 35: *καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἤκουσιν αἰρετισταῖς ἀναπέπταιται τὰ παρ' αὐτοῖς ὁμοίως ὥσπερ ἴδια.* — *Αἰρετιστής* hat der Interpolator aus dem oben genannten Grunde unterdrückt.

lassen], umgangen hat. Er war nämlich in einer äusserst schwierigen Lage: einmal will er das uralte Alter seines Mönchthums nachweisen, anderseits möchte er auch die „Keuschheit“ nicht gerade aufgeben, am allerwenigsten passt es ihm, wie wir bereits zeigten, seine Essäer direkt als Juden zu bezeichnen. Was macht er also? Er wirbelt einen solchen Staub von unklaren Andeutungen auf, dass der zu einer harmonistischen Vergleichung mit Josephus nur zu geneigte Leser sich erst aus diesem das Verständniss dieser sogenannten Philonischen Prosa holen muss. Wir natürlich halten uns lediglich an die definitionsfähigen Aussagen des Interpolators, da auch der Widerspruch derselben unter einander uns den Aufschluss giebt, den wir suchen. Die von den in Palästina und Syrien wohnenden Juden „Essäer“ genannten Leute gebrauchen also als Lehrmeister die „väterlichen Gesetze“. Dass dies nicht die jüdischen Satzungen sein können, sahen wir oben; aber auch „essäische“ Gebote hier anzunehmen, verbietet uns „die durch das ganze Leben hindurch eingehaltene Keuschheit“ der Essäer. Mithin müssen wohl diese „väterlichen“, vom jüdischen Gesetz abweichenden Vorschriften aus derselben Gesellschaft bezogen worden sein, aus der auch die Therapeuten ihre *πάτριος φιλοσοφία* [D. V. C. p. 475, 36] entlehnten. Wir sehen also, dass sich der Widerspruch dieser beiden konkreten Details nur heben lässt, wenn wir die Essäer als einen Zweigverein der christlichen Therapeuten auffassen.

Wir kommen nun zu den Feinden der Essäer; für den Interpolator offenbar der Punkt, der ihm am meisten am Herzen lag, er hat nämlich von den 129 Zeilen seiner Interpolation 28 Zeilen auf die Schilderung der Unterdrückung und des endlichen Sieges der Essäer verwendet. Es ist bekannt, dass es bis jetzt der Kritik noch nicht gelungen ist, sich über die Person dieser Feinde zu verständigen, ja dass Zeller sogar die Geschichtlichkeit dieser Verfolgungen in Abrede gestellt hat, und dies mit Recht, da im ganzen vorchristlichen Alterthum derartige Gegner eines friedlichen Ordens unmöglich existirt haben können.

An dieser Rathlosigkeit der bisherigen Erklärer ist jedoch der Interpolator diesmal nicht schuld, denn er hat uns, ganz abgesehen von der fanatischen Sprache dieses Paragraphen, die feindlichen Fürsten in so deutlicher Weise gezeichnet, dass es schwer fällt, sie zu verkennen. Der einzige Kunstgriff, den er sich erlaubte, besteht darin, dass er keinen Namen genannt hat; doch haben wir bereits oben gezeigt, dass man schon durch sorgfältige Prüfung der wenigen positiven Angaben des § 12 und durch das absichtliche Verschweigen der Namen zu den römischen Kaisern nothwendig geführt wird.

Also obgleich der Interpolator hier § 13 p. 459, 12 ff. eine Sprache<sup>1)</sup> redet, die an gewisse Märtyrerleben erinnert, in denen der Gerichtspräsident und seine Adjuncten sich wie Wahnsinnige oder wie freigelassene Narren geben, wurde er für jenen friedlichen Stubengelehrten, für Philo gehalten, nur weil er keinen bestimmten Namen nannte. Da heisst es: „Als nun zu verschiedenen Zeiten [κατὰ καιρούς] Gewaltige auf der Erde [absichtlich das ganz unbestimmte τῇ χώρᾳ] auftraten . . . , da schlachteten die einen, indem sie die unbändige Rohheit wilder Thiere zu übertreffen suchten, . . . loyale Bürger [ὅπλητοὺς] heerdenweis, oder schlugen sie lebendig, wie Metzger ihr Vieh, in Stücke.“ Bis hierher könnte man allenfalls — und man hat es versucht — irgend welche syrische oder sonstige orientalische Fürsten unter diesen Wütherichen verstehen, denn die Annalen des Orients haben ja recht traurige Exemplare von Fürsten aufzuweisen; doch benimmt uns das Folgende jeden Zweifel darüber, wo wir diese Fürsten zu suchen haben. „So wütheten sie“ — fährt nämlich der Interpolator fort — „und hörten nicht eher

---

1) Die den Essäern feindlichen Fürsten werden mit folgenden Ehrenprädicaten belegt: τὸ ἀτίθασσον ἀγριότητα θηρίων ἐκνικῆσαι σπουδάσαντες, κυνῶν ἰοβόλων τρόπον προσσαίνοντες, sie sind ὁμόθυμοι ἀσεβεῖς, μισάνθρωποι, δωλεροί, ὑποίλοι, selbstverständlich παρακινημένοι und λελυτηγότες. Man wird dem Interpolator anerkennen müssen, dass er die Gelegenheit gut wahrgenommen hat, seine Galle zu entleeren.



auf, als bis sie [die Fürsten!] dasselbe Geschick erduldeten von der die menschlichen Dinge überwachenden Vergeltung [δίκης].“ *Τὰς αὐτὰς συμφορὰς* heisst das von Seiten der Fürsten den Essäern zugefügte Geschick, nämlich den Tod in der schrecklichsten Gestalt, denn wenn das Lebensende dieser Fürsten auch nur einigermassen dem der Essäer entsprechen soll, müssen wir an die grässlichsten Todesarten denken. Mithin kamen jene Fürsten bei ihrer Verfolgung der Essäer auf die elendeste Weise um, aber sie kamen um nicht etwa durch die sich vertheidigenden Essäer — denn dieselben waren ja waffenlos —, sondern durch göttliche Strafgerichte. Ein eigenthümlicher, uns aber aus der Patristik so wohlbekannter Gedanke! Schon Melito [citirt von Eusebius H. E. IV, 26] sagte, nur die schlechten Kaiser verfolgen uns [ebenso Tertullian etc.], Cyprian ging bereits einen Schritt weiter, als er die Vernichtung des Decius als eine Folge seiner Christenverfolgung bezeichnete [ähnlich Dionysius bei Eusebius H. E. VII, 1], endlich aber hat Lactantius eben diesen Gedanken unseres Interpolators<sup>1)</sup> mit den grausigsten Farben illustriert in seinem: *De mortibus persecutorum!* Dort finden wir von Domitian angefangen jene stattliche Reihe von Fürsten, die dasselbe oder ein noch viel entsetzlicheres Geschick erlitten haben sollen, als sie den Christen — den Essäern unseres Interpolators — jemals bereitet hatten. Die erste Classe jener Unholde, auf die unser Interpolator anspielt, glauben wir mithin entdeckt zu haben; wenigstens sind wir der Meinung, dass die uns gegebenen Merkzeichen — wenn eben

---

1) Cap. 1. Qui adversati erant Deo, jacent; qui templum sanctum everterant, ruina majore ceciderunt; qui justos excarnificaverant [bei unserm Interpolator *τοὺς ὑπηκόους . . . ἱερεῖοντες, ἧ καὶ ζῶντας . . . χειροργοῦντες*], coelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. Lactantius steht selbstverständlich mit seiner Auffassung nicht vereinzelt, sie findet sich auch bei Eusebius, der diesen Gedanken unter Anderm auch in seiner Kirchweihrede verwerthet hat. H. E. X, 4 ed. Heinichen 1828 p. 231 ff. über das abstossende Wohlgefallen des Lact. bei der Ausmalung dieses Gedankens cf. die treffende Bemerkung Burekhardts l. c. p. 316.

historische Personen damit gemeint sein sollen — nur auf die römischen Imperatoren passen, die nach der herrschenden Meinung der Christen des vierten Jahrhunderts einen elenden Tod fanden, weil sie die Christen, d. h. unsere Essäer verfolgt hatten.

Doch lassen wir den Interpolator fortfahren: „Andere [Fürsten] . . . unaussprechbares Leiden sinnend, während sie sich ruhig (ῥῆσυχῇ) unterhielten und durch verstellte friedliche Sprache ihren grollenden Charakter verbargen [die Variante ἱποκρινόμενοι] . . . wurden die Urheber unheilvoller Gräuel und hinterliessen in den Städten<sup>1)</sup> als Denkmale ihrer Gottlosigkeit und ihres Menschenhasses die unvergesslichen Niedermetzungen der Märtyrer [τῶν πεπονηθότων].“ Diese Charakterisirung ist noch bezeichnender als die der ersten Classe. Denn dies heimtückische [sie heissen ὑπουλοὶ p. 459, 43] Vorgehen setzt voraus, dass jene Fürsten über die von ihnen bekämpfte Bewegung in die grösste Rathlosigkeit, ja Besorgniss geriethen. Hier noch an die 4000 Essäer zu denken, ist daher geradezu lächerlich, ein orientalischer Fürst hätte dieselben einfach in irgend ein Amphitheater zusammengetrieben (à la Herodes) und seine Janitscharen auf sie losgelassen; damit wäre der Gegenstand seiner Furcht endgültig beseitigt gewesen. Dagegen hören wir von Christen, dass allerdings manche Kaiser in ihrer Behandlung der Christen geschwankt haben. Valerian soll Anfangs ἡπιος und φιλόφρων gegen die Christen gewesen sein [Euseb. H. E. VII, 10]. Ebenso wird uns von Aurelian ein Gesinnungswechsel berichtet [Euseb. H. E. VII, 30 p. 407]. Ferner erzählt uns Eusebius von Kaisern, die aus Heuchelci die Christenverfolgung einstellten: in Rom Maxentius, im Orient Maximinus [H. E. VIII, 14]. Letzterer soll sogar über seine wahre Gesinnung selbst seine Statthalter getäuscht haben

---

1) Hier ist der Interpolator wieder einmal aus der Rolle gefallen, er hat seine Mönche vergessen und unwillkürlich an die Christenverfolgungen in den Städten gedacht.

(l. c. IX, 1), damit die *γενναῖοι τῆς θεοσεβείας ἀθληταί* vertrauensselig sich erst wieder in den Städten niederliessen, um sich dann über die arglosen Christen herzumachen. Daher erschien gerade seine Verfolgung härter [*χαλεπώτερον*] als alle früheren (l. c. IX, 6). Von Licinius endlich ist es ja bekannt, dass er nicht bloss Lactantius über seine wahre Stellung zum Christenthum betrog, sondern auch Eusebius, der erst nachträglich in der Vita Const. das ihm in seiner Kirchengeschichte gespendete Lob widerrufen konnte (cf. Burckhardt l. c. 331 Anm. 1). Allerdings war der Abfall des Licinius unserm Interpolator jedenfalls noch nicht bekannt; trotzdem, so glauben wir, genügen die übrigen aufgezählten Kaiser, um in ihnen jene zweite Classe unseres Interpolators wiederzufinden. Sicher passen Maxentius und Maximinus ganz vorzüglich auf die Schilderung unseres Interpolators.

„Aber keiner,“ schliesst unser Interpolator, „dieser grausamen oder heimtückischen [Kaiser] vermochte die besagte Schaar der Essäer oder der Heiligen<sup>1)</sup> zu beschuldigen. Vielmehr unterlagen Alle der Kalokagathie dieser Männer und schlossen sich ihnen, die wie Unabhängige und von Natur Freie leben, an, preisend (*ᾄδοντες*) ihre Syssitien und ihre über jede Worte erhabene Gemeinschaft, die einen glänzenden Beweis eines vollkommenen und wahrhaft gottbeseligten Lebens giebt.“

Wir brauchen kaum hinzuzufügen, dass hier, wo der Interpolator mit seinen „Städten“ so ersichtlich aus der Rolle gefallen ist, weniger das Mönchthum als das Christenthum verherrlicht wird. In der That stand, wie wir unten zeigen werden, der Interpolator diesen gewaltigen Kämpfen und namentlich der letzten Kraftanstrengung des heidnischen Imperiums noch zu nahe, um die mönchische Anmassung so weit zu treiben, seinen Genossen den Hauptantheil des Sieges zuzuschreiben. Diese Verdrehung des

---

1) *δαίος* eine beliebte Bezeichnung des Christen, z. B. Euseb. H. E. VII, 10 p. 323.

historischen Verhältnisses trat erst später ein, als man bereits vergessen hatte, dass die heidnische Intelligenz hauptsächlich in den Städten gegen das Christenthum reagierte [Euseb. H. E. IX, 4], und dass die Städte<sup>1)</sup> ausschliesslich die Schauplätze jener denkwürdigen Kämpfe waren, nicht aber die Mönchszellen. Denn darin hat wohl Weingarten [l. c. p. 37] völlig Recht, wenn er behauptet, dass das Mönchthum überhaupt nicht mit den Christenverfolgungen zusammenhängt. Indessen erst im nächsten Capitel werden wir die Angaben unseres Interpolators über sein Mönchthum näher prüfen, hier begnügen wir uns mit der Zusammenfassung unseres Resultates. Die Essäer unseres Interpolators sind Christen und Mönche, ihre Gegner können nach der Beschreibung nur die römischen Kaiser gewesen sein, denn noch einmal sei es gesagt, in der ganzen Geschichte des Alterthums werden wir schwerlich Herrscher finden, deren politisches Verhalten in dieser gehässigen Weise ausgelegt wurde, wie es hier geschieht; eine Weise, die von völligem Missverständniss des Standpunktes und der wahren Absichten jener Regenten zeugt. Dies Missverständniss konnte erst entstehen, als sich zwischen Regierenden und Regierten eine bis dahin unbekannte Macht erhoben hatte: eine Weltreligion, die gebieterisch Einlass begehrte, und die ihre Nichtanerkennung der teuflischen Verblendung oder dem bösen Willen der Fürsten zuschrieb. Wohl finden sich auch im Alten Testament ähnliche Vorstellungen, aber als National-Religion konnte der Mosaismus nur von jüdischen Fürsten Anerkennung heischen, nicht aber (um mit dem Interpolator zu sprechen) von den zu verschiedenen Zeiten auf der Erde sich erhebenden Machthabern.

Endlich noch ein Wort über die fanatische Sprache. Sie ist weder Philonisch, noch altchristlich, sie gehört vielmehr der bereits siegreichen Kirche an, als von oben herab

---

1) So müssen z. B. drei *κατ' ἀγρὸν οἰκοῦντες* erst nach Cäsarea eilen, um dort den Märtyrertod zu finden: Euseb. H. E. VII, 2.

[Euseb. H. E. IX, 11, cf. X, 9] das Zeichen gegeben wurde, das Andenken der einstigen Rivalen des glücklichen Emporkömmings zu vernichten, und als es galt, dem Sohne der Tyche durch Schmähungen seiner Vorgänger zu huldigen.

(Schluss folgt.)

---



## Ueber die Apologie unter Meliton's Namen in Cureton's Spirilegium Syriacum.

Von

Th. Nöldeke.

Aus dem Schluss ergiebt sich mit Sicherheit, dass die Schrift an einen Kaiser Antoninus gerichtet ist oder sein will.

Für Meliton's Verfasserschaft spricht nur die Ueber- und Unterschrift, sonst nichts. Das Citat im Chronikon Pasch. stimmt — gegen Cureton's Behauptung — durchaus nicht. Ist doch der charakteristische Punkt, dass in der syr. Schrift Christus nicht genannt wird, wohl aber im Citat. Das Citat bei Eusebius stimmt auch nach Cureton's Angabe nicht. Diese Gründe heben wohl schon das Gewicht der Beischriften völlig auf!

Die Beispiele von Vergötterungen, wie der Verfasser anführt, sind entweder altgriechisch, wie man sie in jeder Schule lernte (Herakles, Athene u. s. w.), oder aber syrisch (im weitesten Sinne). Aus Syrien etc. erfahren wir Einiges, das uns sonst unbekannt oder doch nur wenig bezeugt ist (vergl. Lucian's *Dea syra*). Hier weiss der Verfasser offenbar gut Bescheid. Dagegen nichts aus Kleinasien, wie man es von einem Bischof von Sardes erwartet.

Der Verfasser war also wohl ein Syrer.

War die Schrift wirklich an einen Kaiser gerichtet, so muss sie wohl griechisch abgefasst sein; die Annahme, dass ein syrisches Original uns erhalten, eine dem Kaiser

überreichte griechische Uebersetzung verloren gegangen, wäre sehr unwahrscheinlich. Ein syrisches Original hätte man aber wohl selbst dem Elagabel nicht überreichen dürfen.

Ist die Schrift übersetzt, so ist die Uebersetzung vortrefflich gerathen. Das Syrisch ist so fließend, dass man die Schrift, ohne jenen Umstand, sicher als ein syrisches Original ansähe.

Holtzmann äussert mir auf diese Frage die Vermuthung, dass die Schrift ein *ψευδεπίγραφον* sei, ein etwas späteres Werk, welches sich für eines des Meliton ausgebe, um ähnliche Zwecke zu erlangen. Es gäbe, sagt H., ähnliche Fälle im Armenischen. Das scheint mir wahrscheinlich. Dann wäre es doch ein griechisches Original. Auf alle Fälle ist die Schrift sehr alt und in sehr gutem Syrisch geschrieben.

Die Auskunft, den Verfasser für einen anderen Meliton zu halten, ist abgeschnitten: werden doch nicht zwei Melitone einem Antoninus eine christliche Apologie vorgelegt haben!

Die Berührung mit 2 Petr. 3, 7 (p. 32) scheint mir nicht nothwendig auf Abhängigkeit zu weisen. Dass die Welt durch Feuer untergehen werde, wird damals viel geglaubt sein.

Unmöglich ist Ewald's von Land (Anecd. syr. I, 55) gebilligte Meinung, unsere Schrift sei die des Meliton *περὶ ἀληθείας*. Die wird er doch nicht auch an Antoninus gerichtet haben! Dazu kommen noch die allgemeinen Gründe gegen Meliton's Urheberschaft.

---

## Zu Markus 10, 32—34

von

Oberlehrer **W. Böhme**  
in Stolp.

In Markus 10, 32<sup>b</sup> von καὶ παραλαβὼν an bis V. 34 schildert Jesus seinen Jüngern in eingehender Weise, so dass selbst das ἐμπνέειν nicht vergessen wird, sein künftiges Leiden in Jerusalem, wobei er, wie gewöhnlich, die sich daran anschliessende Auferstehung nur in wenigen Worten berührt. Die Folge einer ähnlichen Auseinandersetzung 8, 31 ff. war der Einspruch des Petrus gewesen, ein anderes Mal 9, 30 ff. hatten die Jünger sie nicht verstanden, sich aber gescheut, Jesum zu fragen, was Lukas, den Bericht über die Bitte des Johannes und Jacobus übergehend, nach jenem früheren Vorkommniss in der Parallele 18, 34 wiederholt, von dem richtigen Gefühl geleitet, dass die neue Ankündigung nicht ohne einen tiefen Eindruck bleiben konnte, dessen Mittheilung dem Erzähler oblag. Was ist aber nach unsern Versen die Wirkung der zum dritten Mal, jedenfalls mit Absicht ausführlich gegebenen Darlegung Jesu? Nicht etwa grosse Niedergeschlagenheit bei allen Hörern, denen er vertraulich den Blick in die nächste, trübe Zukunft eröffnet hat, sondern — zwei der hervorragendsten unter ihnen tragen dem Meister ein Gesuch vor um die Ertheilung der höchsten Würden im Gottesreich! In diesem Zusammenhange also psychologisch nicht motivirt, wird uns das Verlangen der Zebedaiden (die Scene gehört unzweifelhaft zu den originalen Partien des

Markusevangeliums und ist in Matth. 20, 20 ff. mehrfach abgeändert) erst dann verständlich, wenn wir uns die Jünger auf dem Wege nach der Hauptstadt lebhaft beschäftigt denken mit den Verheissungen, die auf Anregung des Petrus Jesus seinen opferwilligen und treuen Anhängern gegeben hatte. Bei näherem Zusehen gewahren wir nun auch in den fraglichen Versen manche höchst auffällige Verschiedenheit vom Sprachgebrauch des zweiten Evangelisten. Nie schreibt dieser *συμβαίνει τί τι* (dafür *πάσχειν* vom Leiden des Messias 8, 31. 9, 12), welches von den Synoptikern nur Luk. in 24, 14 und in der Apostelg. verwendet. Nie ferner sagt Mark. *μαστιγοῦν*, das ausser in den Parallelen nur Matth. 10, 17. 23, 24 (auch Joh. 19, 1) auftritt; er setzt dafür das auch bei Luk. öfter stehende, bei Matth. einmal (21, 35) nach Mark. gebrauchte *δέρειν*, in der Leidensgeschichte selbst, was hier nicht unwichtig, das latinisirende *φραγελλοῦν*, worin ihm Matth. folgt, während Luk. dort (nach einem Vorgänger?) sich ein paar Mal des Verbums *παιδεύειν* bedient. Nirgends treffen wir ausserdem bei Mark. die Zusammenstellung *ὅτι ἰδοῦ*, auch nicht *κατακρίνειν θανάτῳ*, eine Wendung, an deren Stelle er 14, 64 das breite *κατέκριναν αὐτὸν ἐνοχον εἶναι θανάτου* schreibt, wohingegen ihm sonst in den Todesweissagungen (8, 31. 9, 31) das zusammenfassende, in 10, 34 nur den letzten Act des Frevels (statt *σταυροῦν*, vgl. Matth.) bezeichnende *ἀποκτείνειν* genügt. Mit *παραδιδόναι* verbindet Mark. in einfacher Erzählung den Dativ der Person 15, 1 (*Πιλάτῳ*), 14, 10 (*αὐτοῖς*); in gehobener Rede dagegen lässt er auf dieses Verbum *εἰς χεῖρας* folgen 9, 31 (*ἀνθρώπων*), 14, 31 (*ἁμαρτωλῶν*; vgl. noch 13, 9 *εἰς συνέδρια*). Damit harmonirt nicht die Anwendung des Dativs in *τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν*, sowie *τοῖς ἔθνεσιν*. Die *ἔθνη* erwähnt der Evangelist an den andern Stellen, die vom Schicksal Jesu handeln, nicht; der Singular und der Plural des Wortes (vgl. 13, 8. 10, 42) weist bei ihm auf ein beliebiges Volk, resp. die Völker im Allgemeinen, nicht speciell auf die Römer hin. Aus allen diesen Gründen sehe ich in dem besprochenen Passus einen Zusatz zu dem ur-

sprünglichen Evangelium. Ein fleissiger Leser des letzteren, durchdrungen von der Ueberzeugung, Jesus müsse nicht allein sein Leiden auf das Genaueste vorhergewusst, sondern dürfe solches Wissen auch seinen Jüngern nicht vorenthalten haben, hat, wahrscheinlich in maiorem Jesu gloriam und zur Widerlegung Ungläubiger, schwerlich von einer Tradition unterstützt, an den Beginn des letzten Zuges nach Jerusalem eine auf die bevorstehenden Ereignisse bezügliche, ausführliche Weissagung Jesu stellen zu müssen geglaubt, deren Einzelheiten er, einige ungebräuchliche Ausdrücke in den Versen des Mark. mit den ihm selber geläufigen vertauschend, der Passionsgeschichte sowie den Prophezeiungen 8, 31 ff. und 9, 30 ff. entnahm. — Uebrigens halte ich auch die Worte οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο 10, 32 nicht für original. Das Subject von ἐθαμβοῦντο können nach dem Satz καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς nur die Begleiter Jesu überhaupt, oder im Besondern die Jünger desselben sein; in jedem Falle sind die Mitziehenden als ἀκολουθοῦντες gedacht. Hätte nun der Verfasser zwischen dem Subjekt von ἐθαμβοῦντο und dem von ἐφοβοῦντο einen Unterschied setzen wollen, so würde er οἱ μαθηταί und ὁ ὄχλος oder ähnliche Ausdrücke den einzelnen Prädikaten hinzugefügt haben. Da er aber bei dem ersten derselben, ἐθαμβοῦντο, dessen Echtheit im ältesten Markustext man nicht anfechten wird, eine Bezeichnung der handelnden Person durch ein Substantiv nicht für nöthig erachtet hat (sie ergab sich ja aus dem Context), so rührt die folgende Bemerkung οἱ δὲ ἀκ. ἐφ. nicht von demselben Schriftsteller her, der καὶ ἐθαμβοῦντο setzte. Sie ist um so eher als ein (irriger) Zusatz, vermuthlich eines Glossators, zu betrachten, als nach Jesu Ankündigung V. 29 ff. zu einem φοβεῖσθαι kein Grund vorlag. Die Worte μετὰ διωγμῶν V. 30, welche die Hörer etwa mit Furcht hätten erfüllen können, bilden den Schluss einer weiteren Glosse, die schon bei οἰκίας beginnt und vielen Anstoss erregt hat, sich übrigens als Einschiegung schon dadurch verräth, dass man nach dem Accusativ ἐκατονταπλασίονα kein neues Objekt erwartet. Wahrschein-



lich wurde diese Interpolation ebensowenig wie die in V. 32 von Matth. oder Luk. gelesen. Davon, dass Jesu Begleitung betroffen war, „weil sie von dem Zusammentreffen desselben mit seinen Gegnern an ihrem Hauptsitze nur Schlimmes befürchten konnte“ (Weiss, Markusevangelium S. 349), sagt unser Text nichts; auch steht damit die fröhliche Stimmung der Jesum umgebenden Schaaren, wie sie im Folgenden uns beschrieben wird, bis zum Einzuge in Jerusalem (beachte 11, 9 *καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον κτλ.*), in starkem Widerspruch. Wenn ich nicht irre, so soll *ἐφοβοῦντο* das überlieferte *ἐθαμβοῦντο* erklären; aber da Mark. dieses Wort in 1, 27 und 10, 24 nur im Sinne einer gewaltigen Aufregung über das Gesehene oder Gehörte braucht, so wird er es auch hier in dieser Bedeutung angewendet haben. Jesus hat, wie schon oben erwähnt, seinen Anhängern hundertfachen Lohn verheissen, wenn sie seinetwegen und um des Evangeliums willen die grössten Opfer gebracht, die höchste Entsagung geübt haben; jetzt, auf dem Wege nach Jerusalem, stellt er sich selbst an die Spitze der dorthin Pilgernden, entschlossen so bald wie möglich die Entscheidung über sein Werk in der Hauptstadt herbeizuführen, eine Entscheidung, die ihm den Leidenskelch und die Leidenstaufe, wie er wohl weiss (Mark. 10, 38), nicht ersparen wird. Sein muthiges und offenbar rasches Vorgehen und Vorangehen erweckt das Staunen seiner Begleiter und kann in denen, die nicht tiefer in seiner Seele lesen, den Gedanken kaum aufkommen lassen, dass er selbst einer schmerzlichen Wendung seines Schicksals entgegensieht. Vergessen ist von ihnen Alles, was er vordem in Bezug auf seinen „Ausgang“ geäussert hat; dass er es nicht vergessen, zeigt seine Antwort auf die Bitte der Söhne des Zebedäus.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes schliesst sich in der Evangelienkritik denjenigen Forschern an, welche in der ältesten Gestalt des Markusevangeliums das Urevangelium erblicken<sup>1)</sup>. Diese werden, wenn sie dem Resultat

1) Vgl. einiges hierauf Bezügliche in meiner Abhandlung im Oster-

der obigen Untersuchung beitreten, mir auch in dem Punkte zustimmen, dass Matthäus und Lukas, deren Referate an unserer Stelle nur Abänderungen des Markustextes sind, schon nicht mehr das Original, sondern eine Uebearbeitung des zweiten kanonischen Evangeliums vor sich hatten, die Abfassung des ersten und dritten mithin vermuthlich durch einen ziemlichen Zeitraum von der des Markusevangeliums getrennt ist.

---

programm des Gymnasiums zu Stolp 1887, betitelt: „Der muthmassliche Wortlaut in einigen Abschnitten einer Quellenschrift des Matthäus und Lukas und die Abhängigkeit derselben von Markus.“

## Berichtigungen

zu Band II, 1 meiner apokryphen Apostelgeschichten

von

R. A. Lipsius.

Da die Veröffentlichung des Supplementheftes sich wegen der zeitraubenden Herstellung der Indices voraussichtlich etwas in die Länge ziehen wird, so verbessere ich schon jetzt einige Fehler.

S. 129 S. 18 lies *V* statt des zweiten *L*. S. 162 Z. 15 l. 249<sup>b</sup> st. 239<sup>b</sup>. S. 204 Anm. Z. 5 v. u. l. *magna* st. *magni*. S. 213 Anm. Z. 8 v. u. l. *λευκός* st. *λεοκός*. S. 239 Anm. Z. 21 l. *tricesimo* st. *ricetsimo*. S. 245 Anm. Z. 7 l. *baptismi* st. *baptissimi*. S. 263 Anm. Z. 9 v. u. l. *τὸ* st. *τὸν*. S. 270 Anm. Z. 14 v. u. l. *qōs* st. *ψōs*. S. 271 Z. 11 ff. ist die irrige Angabe meiner Petrussage S. 123 Anm. wiederholt, nach welcher die beiden in der dem Linus zugeschriebenen *passio Pauli* angeführten Stellen '*non est impiis pax dicit dominus*' und '*similes illis fiant qui faciunt ea*' apokryphisch wären. Aber erstere steht Jes. 48, 22, letztere Ps. 113, 8, beide wörtlich so in Vulg. S. 273 Z. 5 v. u. l. *nichts* st. *nicht*. Im Folgenden sind die von mir angezeichneten Siglen in der Druckerei nicht berücksichtigt worden. So ist S. 287 Z. 8 u. 13 *ἐύ* st. *εὔ*, *εῦ* st. *εἷ*. S. 291 Z. 10. 13. 22 ist das bekannte Compendium für die Endsilbe *—rum* mit dem Jupiterzeichen  $\text{♃}$  wiedergegeben. S. 292 Z. 7 v. o. Z. 4. 5 v. u. *scorum* st. *setorum*, *ap̄torū* st. *ap̄torū* zu lesen. S. 291 Z. 4 l. *scorū* st. *esorū*. S. 293 Z. 20 streiche die Klammer. S. 319 Anm. Z. 7 v. u. ist nach *magna* ausgefallen *voce*. S. 332 Z. 3 fehlt das Anführungszeichen vor *Zwiegespann*. S. 370 Z. 10 l. *Clemens* st. *Agrippa*. S. 373 Z. 3 v. u. l. *quia* st. *qui*. S. 376 Z. 6 l. *Petri et Pauli*. S. 379 Z. 13 l. *vom* st. *von*. S. 386 Z. 4 ff. v. u. lies: „So ausser cod. Paris. 5273 auch cod. Taurin. CCXVIII e. VI. 21 (k. II. 24) sacc. XII. ineunt. f. 170<sup>b</sup> mit der Ueberschrift '*Passio apostolorum Petri et Pauli*'. Die folgenden Worte „*Derselbe Text*“ u. s. w. bis „f. 170<sup>b</sup>“ sind zu streichen. S. 409 Z. 13 l. *consecratae* st. *consercatae*. S. 411 Z. 9 l. *den* st. *der*. S. 415 Anm. Z. 9 v. u. l. *viderunt* st. *viderent*.

# Schleiermacher's philosophische Gotteslehre

von

**Dr. E. Braasch**

in Magdeburg.

Es ist bei den heutigen Dogmatikern, soweit wir sehen, beliebt, Schleiermacher im Allgemeinen zu rühmen als den Entdecker, der den Weg gezeigt habe, das Wesen der Religion wissenschaftlich zu begreifen. Aber es pflegt dann sofort sowohl sein Gottesbegriff als auch seine Anschauung über die subjective Beziehung des Menschen zu Gott als überwunden hingestellt zu werden.

Es ist nun die Absicht der vorliegenden Arbeit, gerade in Bezug auf diese grundlegenden Anschauungen zu zeigen, dass die vielfach abstracten, nach dem jeweiligen Zusammenhang wechselnden, einzeln genommen also einseitig und unzureichend erscheinenden Formeln Schleiermacher's, wenn sie auf ihre gemeinsamen Wurzeln verfolgt werden, sich als lebenswahr und zutreffend bewähren.

Genauer. In neuerer Zeit haben dogmatische Untersuchungen von verschiedenstem Standpunkt als zutreffendsten allgemeinen Ausdruck für die Gottheit den der schlechthinigen Lebensmacht, als zutreffendsten Ausdruck für die Religion daher den der Hingabe an diese Lebensmacht hingestellt. So Kaftan, „Das Wesen der Religion“ und Holsten, „Ursprung und Wesen der Religion“.

Die Thesis der vorliegenden Arbeit ist nun, dass diese Ausführungen sich auf diejenigen Schleiermacher's hätten berufen können.

Die genannten Verfasser sind freilich von dem Gegentheil überzeugt.

Holsten erklärt, dass Schleiermacher das Problem, „die Religion in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erkennen“, nicht gelöst hat (a. a. O. p. 21). Er findet den Hauptgrund darin, dass ihm die Gottesidee feststand, „nicht mit dem Gehalte, den er aus einer Erkenntniss der Religionen geschöpft, sondern mit dem Gehalte, den er aus der Philosophie, der Philosophie Spinoza's überkommen hatte.“

Wir möchten dem gegenüber das Präjudiz aussprechen, dass derselbe Mann, der sonst so überraschend klar die Wirklichkeit des Lebens den zeitgenössischen Philosophen zum Trotz aufzufassen wusste, auch wohl etwas von dem, was ihm Gott selber war, in seinen Gottesbegriff aufzunehmen nicht vergessen haben wird.

Sehen wir, ob eine nähere Untersuchung diesem Präjudiz zu Hilfe kommen wird. Denn es scheint uns zwar nicht der wissenschaftlichen Arbeit zu widersprechen, ein Präjudiz zu haben, sondern nur, es festzuhalten, wenn keine ausreichenden Gründe es bestätigen.

Fragen wir zunächst, was der von Holsten erhobene Vorwurf genauer besagen will.

Nämlich im buchstäblichen Sinne kann derselbe nicht verstanden werden; denn Spinoza's Gottesidee ist so eigenthümlich, dass Schleiermacher sie nicht theilen kann, wenn er doch selbst ausdrücklich unter andern Fassungen auch die spinozistische *natura naturans* als an die seine nicht heranreichend verwirft (Dial. p. 168, § 183, 5). Es kann also wohl nur eine abstract-monistische, pantheistische Anschauung als die für Schleiermacher und Spinoza gemeinsame bezeichnet sein sollen.

Hier kann nun zunächst sehr kurz darauf aufmerksam gemacht werden, dass Schleiermacher's Philosophie stets darauf ausgeht, die Wirklichkeit der Weltgegensätze anzuerkennen (cf. z. B. Dial. § 134). Das lässt sich so sehr an allen entscheidenden Punkten verfolgen, dass wir uns hier mit der Erinnerung an diese Thatsache begnügen



können. Danach kann von spinozistischem Pantheismus überall nicht die Rede sein.

Nun hängt freilich der Vorwurf des Pantheismus durchweg mit dem Vorurtheil eines massgebenden Einflusses der spinozistischen Philosophie zusammen. Aber wenn es sich zeigt, dass angesichts der thatsächlichen, durchweg empiristischen Philosophie Schleiermacher's spinozistischer Pantheismus unmöglich ist, so könnte noch der entgegengesetzte Pantheismus, der Gott in die Welteinheit aufgehen lässt, übrig bleiben.

Es wird nun ja oft genug im Streite der Vorwurf des Pantheismus gegen Solche erhoben, welche Gott nicht als Persönlichkeit denken wollen, auch wenn es nur geschieht, weil sie von diesem Begriff nun einmal das Prädicat der Beschränkung nicht zu trennen vermögen. Solchen, die auf die Namen, nicht auf die Sache und Gesinnung sehen, ist Schleiermacher's Pantheismus klar. Nach Schleiermacher gehört es ja ohne Zweifel zu der für die Speculation unumgänglichen „Reduction des Anthropoeidischen“ (Dial. p. 167), der Gottheit das nach der Analogie des endlichen menschlichen Wesens gebildete Prädicat der Persönlichkeit abzusprechen. Wie wenig aber damit sachlich entschieden ist, dafür verweisen wir hier nur auf Lipsius, Dogmatik, 2. Aufl. § 229.

Mit mehr Schein pantheistisch kann nun aber schon ohne Zweifel Schleiermacher's oberste Formel: „Gott = absolute Einheit des Wissens und Seins“ aufgefasst werden. Und wenn von jener absoluten Einheit (d. i. also Gott) gesagt wird, dass sie über alles Wissen erhaben sei, für alles menschliche Erkennen unerreichbar; und wenn dasselbe von der „höchsten Kraft“ oder dem „allgemeinsten Subjecte“ (d. i. Welt) prädicirt wird (Dial. §§ 165, 166, sub § 174 a; § 150, sub § 202), so wird mit mathematischer Sicherheit sich die Identität von Gott und Welt ergeben, — wenn in beiden Aussagen der Mittelbegriff identisch ist. Wenn es nun aber so steht, dass die Unerreichbarkeit für das Denken in Bezug auf Gott und Welt einen ganz verschiedenen Sinn haben soll? Wenn nämlich alle irgendwie schon auf-

gestellten positiven Gottesbegriffe abgewiesen werden, weil sie innerhalb der Denkreihen liegen, die für das endliche Sein gebildet sind — das ist doch der kritische Massstab für Schleiermacher! —; und wenn dem gegenüber von dem höchsten Subject und dem höchsten Begriff ausdrücklich zugestanden wird, dass das in beiden Bezeichnete in einer Reihe mit allem übrigen Sein liegt“ (Dial. sub § 174a; § 150)? Wenn der höchste Begriff nur „formell“ kein Begriff mehr sein soll, „weil wir keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen davon aufstellen können“ (Dial. § 149 ff.)? Dann mag daneben die Terminologie durcheinander gehen, so dass einerseits die Welt als transscendental (Dial. § 221), das höchste Subject und der höchste Begriff als die „transscendentalen Wurzeln“ alles Denkens und Wissens (Dial. §§ 165, 166) bezeichnet, andererseits aber Gott ebenso wie die Welt „Denkgrenze“ genannt werden, — wir haben Grund anzunehmen, dass die promiscue für Gott und Welt gebrauchten Ausdrücke mehrdeutig sind und von Schleiermacher jedesmal in verschiedenem Sinne gebraucht werden.

Im einzelnen lohnt es sich nur kurz zu verweilen bei der Anwendung des Begriffes „Denkgrenze“ auf das Absolute, weil sich darüber zu § 183 der Dialektik eine bedeutende Meinungsverschiedenheit der Erklärer gezeigt hat. Einige wollen dieselbe durch eine leichte Correctur eliminiren. Das scheint unthunlich, weil § 186, Randbemerkung dieselbe Anschauung vorgetragen wird. Aber mit Recht haben Jonas (zu § 183) und Weiss („Untersuchungen über Schleiermacher's Dialektik“ in Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 75, S. 251) die schwankende Bedeutung dieses Ausdrucks „Grenze“ betont: es kann die äusserste Linie eines Gebietes (höchste Kraft), es kann aber auch die diesem Gebiet nicht mehr angehörige jenseitige Linie (Gott) darin gedacht sein.

Dass aber solche Ausdrücke, welche Gott und Welt zum Verwechseln nahe bringen, von Schleiermacher gebraucht sind, findet auch ohne die Hilfslinie des Pantheismus seine Erklärung.

Einmal ist zu beachten: die weitgehendsten Erklä-

rungen über ihre „Verwandtschaft“ finden sich in dem Zusammenhange, wo sie als terminus ad quem, resp. als terminus a quo alles Wissens beschrieben werden, wo also in der That Veranlassung war, sie nahe zusammen zu stellen (Dial. § 222 ff.).

Damit hängt ein Weiteres zusammen. Schleiermacher hatte eben die klare, oft ausgesprochene Erkenntniss, dass der Begriff der Welteinheit kein erfahrungsmässiger, sondern ein durch die Synthesis der Phantasie gebildeter sei, um den Inbegriff der empirisch nur sehr partiell aufgefassten Gegensätze auszudrücken. Daher die Betonung, dass die Welt die alle einzelnen, auch die allgemeinsten Gegensätze überragende Einheit sei: „Wie die Denkgrenze schon Theil hat an dem nicht wirklichen Denken, so auch die Welt an dem transscendenten Sein“ (Dial. p. 476 cf. Eth.<sup>1)</sup> § 30).

Schleiermacher empfand aber, dass in dieser Einheit die wirklichen Gegensätze zwar zusammengenummen, aber nicht vermittelt, in höherem Sinne aufgehoben und daher auch nicht in ihrem Zusammensein als möglich erklärt seien, — ja dass im Grunde die Welt nur eine Totalität sei, eine Einheit — für sich allein ohne rechte Einheit.

Was ihm nun auch als Christen Gott sein mochte, der Philosoph hielt sich nur an die Ueberzeugung, dass dieser Gott als das Höchste auch das letzte Princip der Weltweisheit sein müsse, darum auch eine Einheit, aber eine Einheit, in der die Weltgegensätze aufgehoben und nunmehr in ihrem Zusammensein als möglich erklärt seien. Wir betonen, dass dem Philosophen, dem Dialektiker Gott zunächst nur in der angegebenen Beziehung in Betracht kam; daher nicht wunderbar, dass das in diesem Zusammenhang von Gott Prädicirte den Prädicaten der Welt so ähnlich klingt.

Wenn man aber weiter fragt, welche nähere Anschauung Schleiermacher mit dieser absoluten Einheit verbindet, so ist darauf zu antworten, dass jene philosophische Voraussetzung an sich gar keine nähere Anschauung mit sich bringt

---

1) So ist stets die Ausgabe der philosophischen Ethik von Schweizer citirt.

oder verlangt. „Das Bestreben, die transscendente Formel in eine lebendige Anschauung zu verwandeln, ist natürlich, aber klar ist auch, dass alles wirkliche Denken über sie, d. h. alles anschauliche, Inadäquates enthält“ (Dial. p. 167).

Hier bewahrheitet sich, was Dilthey von dem Verhältniss Schleiermacher's zu Kant überhaupt sagt: „Schleiermacher hat die kritische Stimmung und den kritischen Standpunkt Kant's in langen Jahren abstracten Nachdenkens an der Hand dieses grossen Denkers völlig in sich aufgenommen“ (Dilthey, Leben Schleiermacher's, p. 91, 101 f.).

Die Dialektik zeigt, wie alles, was im Denken erreicht werden kann, ungenügend ist, die absolute Einheit der Weltgegensätze zu sein, weil alles Denkbare selbst noch unter einem Gegensatze steht. Schleiermacher geht aber davon aus, dass der letzte Grund alles Denkens und Seins einheitlich sein müsse.

Aber Schleiermacher ist sich bewusst, dass diese postulirte Einheit keine wirkliche Vorstellung, kein positiver Begriff wird, dass dieselbe vielmehr „völlig hinter dem Vorhang bleibt“ (Dial. p. 78).

Nur das weiss er, dass sie nicht das Absolute sein könnte, sondern selbst eine Erklärung fordern würde, wenn sie nicht auch über die höchsten Gegensätze des Denkens und Seins, Idealen und Realen, Aktiven und Passiven, Wissens und Wollens hinausläge.

Wir haben schon gesagt, wie von hier aus Schleiermacher alle positiven Gottesanschauungen, *natura naturans*, *ens summum*, Weltschöpfer, Schicksal u. s. w. (cf. Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermacher's Dialektik u. Dogmatik I, p. 160 ff.) kritisirt. Aber in dieser ganzen Kritik findet Pfleiderer einen Widerspruch: „Schleiermacher vergleicht die höchsten Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der Gottheit und findet, dass sie nicht an denselben heranreichen; er muss also diesen Begriff doch besitzen, er muss wissen, wie wir uns die Gottheit zu denken haben, damit wir sie uns richtig denken: sein Criticismus hat eine ganz bestimmte dogmatische Ueberzeugung zur Grundlage“ (Religionsphilosophie, p. 120).

Aehnlichen Widerspruch hat man auch in dem Kantischen „Ding an sich“ gefunden. Schürer (Schleiermacher's Religionsbegriff etc. p. 8) hat aber völlig Recht, wenn er behauptet, dass Schleiermacher's Absolutes sich ebenso verhält, wie Kant's Ding an sich. Es sind beides nur Postulate zur Erklärung des Wissens, wobei dahingestellt bleibt, kraft welcher Eigenschaft sie als solche dienen.

Natürlich kann aber trotz des Dunkels, welches über der Qualität dieses Angenommenen liegt, doch alles als mit demselben nicht identisch abgewiesen werden, was augenscheinlich dem Postulat nicht entspricht.

In unserm Falle, nichts kann das Absolute sein, der Grund des Zusammenseins der Gegensätze, was selbst noch unter einem Gegensatze steht. Die zu ergänzende Lücke verlangt eine Einheit, aber diese Einheit ist doch nur eine Formel; eine Anschauung derselben kann mit dem Postuliren nicht gesetzt sein (cf. Bender, Schleiermacher's Theologie etc. I, p. 98).

Wir dürfen hervorheben: Also auch die — doch immer positivistische — pantheistische Anschauung liegt der dargelegten principiellen Bedeutung des Transscendenten für Schleiermacher durchaus fern (cf. Dial. p. 168).

Die letzte Bemerkung erprobt sich daran, wenn wir sehen, wie diejenigen, welche bei Schleiermacher dennoch pantheistische oder überhaupt positive Anschauungen finden wollen, sofort auch Widersprüche constatiren müssen.

Wenn wir nämlich von der transscendenten Einheit sagten, dass sie für den Dialektiker keiner näheren Anschauung bedürfe, so kann sie doch durch weitere Formeln in ihrem Verhältniss zur Welteinheit bestimmter unterschieden werden. Die unterscheidenden Merkmale zwischen Gott und Welt sind der erwähnten Grundfrage gemäss so zusammengefasst: Die Welt ist Vielheit ohne Einheit, die Gottheit Einheit ohne Vielheit, reale Negation aller Gegensätze (Dial. § 219 cf. p. 238). Diese steht unter der Form der Identität, jene steht unter der Form des Gegensatzes. „Gott gleich Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze, Welt gleich Einheit mit Einschluss aller Gegensätze“



(Dial. p. 433). Insofern also „Gott und Welt nicht identisch“ (Dial. § 219).

Indem nun aber unser Philosoph sorgsam überlegt, dass doch die Welteinheit dem erfahrungsmässigen Denken nicht mehr angehöre, also „dem Transscendenten verwandt“ sei (Dial. p. 476), dass andererseits die absolute (göttliche) Einheit nicht durch anthropoeidische Ausdrücke, wie sie sich uns für ein begründendes, erklärendes Princip aufdrängen, bestimmt werden, aber auch nicht durch „Rectificirung des Anthropoeidischen“ etwas von der Absolutheit verlieren dürfe, kommt er zu der oben schon zum Theil citirten Aufstellung:

„Wie nun das Transscendente und die Denkgrenze am nächsten verwandt sind: so ist also die Aufgabe, das Verhältniss zwischen Gott und Welt zu bestimmen so, dass die Reduction des Anthropoeidischen aufgegeben bleibt, ohne dass der Ausdruck für das Transscendente aufgelöst werde. Die Welt ist nicht ohne Gott, und Gott nicht ohne die Welt.“

Es ist wohl zu beachten, dass es hier Schleiermacher offenbar um eine möglichst genaue Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt zu thun ist. Darum sehen wir in der endgültigen Formel einen eclatanten Beweis seiner besonnenen empirisch-kritischen Methode.

Wie nämlich Schleiermacher einfach erfahrungsmässig in der Anthropologie ausgeht von der gegebenen Einheit von Natur und Vernunft, wie in der Weltanschauung von dem Zusammensein von Dinglichem und Geistigem, so begnügt er sich auch als erfahrungsmässig dem Forschenden gegeben das Zusammensein von Gott und Welt hinzunehmen.

Weiter ist in Allem nichts gesagt, es ist nur einfach der factische Thatbestand constatirt. Wer mehr erwartet und beabsichtigt glaubt, wird sich überall getäuscht sehen.

So beruht es nämlich auf der Voraussetzung einer pantheistischen Doctrin, wenn eingewendet ist, dass diese Einheit, gesucht die Gegensätze zu erklären, so wenig wie Schelling's Indifferenz sie erkläre (Lipsius, Studien über

Schleiermacher's Dialektik in *Ztschr. f. wissenschaftl. Theol.* Jahrg. XII, p. 32—37). Darauf muss erwidert werden, dass Schleiermacher solche Einwendung wohl vorgesehen hat.

Ausdrückliche Verwahrungen wie die gesammte Darlegung der Dialektik verwahren sich gegen die Schelling'sche Methode, aus einem obersten Princip die Mannigfaltigkeit der Weltgegensätze construiren zu wollen (cf. z. B. *Dial.* p. 594).

Es wird daher wohl auch von ihm „ein Princip alles Seins und Wissens“ statuirt (*Dial.* p. 328 u. 433). Das Weitere ist aber dann nicht eine positive Beschreibung dieses Princip's, sondern eine kritische Ausscheidung alles dessen, was einem solchen Princip begrifflich widerspricht.

Zuerst also aller Gegensätze! Nun ist wahr, dass für die Welt der Erfahrung mit den Gegensätzen alle Realität aufgehoben wäre. Aber um diese Consequenz für das gesuchte Transscendentale abzuwehren, hat Schleiermacher es ausdrücklich als reale Negation aller Gegensätze bezeichnet, als Einheit „nicht aus Mangel, weil sie keine Vielheit sein könnte, sondern weil sie Unendlichkeit ist“ (*Dial.* p. 101, 334).

Das sind Formeln, aus denen sich eine lebendige Welt nicht ableiten lässt, gewiss nicht. Aber Schleiermacher wusste das und wollte mehr als Formeln nicht geben, weil — sein Criticismus ihm Weiteres zu geben verbot.

Oder hat dennoch eine positive Anschauung, und zwar eine recht verderbliche positive Anschauung, in seinen Formeln Ausdruck gefunden? Dieselben gipfeln doch in dem Ausdruck der absoluten „Identität“ oder „Indifferenz“ des Seins. Da wird nun gesagt, es sei eine grundlose Voraussetzung, dass das Absolute unter der Form des Seins gedacht werden müsse. Diese Neigung nach der materialistischen Seite weise auf Schelling hin (*Lipsius a. a. O.* p. 49, 50; *Bender a. a. O.* p. 91).

Aber wenn die Gottheit als „Indifferenz des Seins“ unter der Form des Seins dargestellt wird, so ist doch dieses „Sein“ nicht positiv im Gegensatz zum Denken zu verstehen, es soll nicht letzthin doch das Ideale auf das

Reale reducirt werden, sondern der Ausdruck „Sein“ wird gewählt als der allgemeinste. Absolutes Sein dagegen im Gegensatz zur absoluten Vernunft entspricht nicht dem Begriff des Transscendenten (Dial. p. 329).

Wenn wir sagen: der Ausdruck „Indifferenz des Seins“ ist als farblosester gewählt, so mag sich freilich wieder der Vorwurf erheben, derselbe sei nicht bloß farblos, sondern auch in sich leer, den Gottesbegriff entleerend.

Wir betonen dem gegenüber noch einmal, dass Schleiermacher nur Formeln, durch welche das Transscendente umgrenzt, nicht inhaltlich beschrieben wird, geben wollte.

Der Criticist ist sich bewusst, ein Mehr in der Sprache abstracter Formeln nicht geben zu können. Dieselben würden anthropoeidisch werden oder — pantheistisch den Ausdruck für das Transscendente auflösen!

Ihm zeigte seine empirische Methode einen andern Weg, um seiner Formel einen Inhalt zu geben.

Er musste einen Weg finden. Sollte dem Verfasser der „Reden“ der Schelling'sche Einfluss von der lebendigen Anschauung des Universums oder des in der Welt walten den, einheitlich sich bethätigenden Absoluten nichts übrig gelassen haben, als die todte Formel der Indifferenz?

Vielmehr steht die Sache so, dass der Weg, den Gottesbegriff lebendig und inhaltsreich zu erhalten, von Anfang an in den „Reden“ vorgezeichnet und in den späteren philosophischen Schriften festgehalten ist. Scheint der Gottesbegriff an sich leer — nun, wer verlangt denn, den Gottesbegriff an sich zu vollziehen? Die Erfahrung lehrt ja, dass wir „Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott“ haben.

Gott ganz ohne die Welt gedacht — das ist ein leeres Phantasma. Will man das Absolute lebendiger vorstellen, so mag man arbeiten, der Totalität des Seins näher zu kommen (Dial. sub § 210). „Wir sind im Bilden der lebendigen Anschauung der Gottheit begriffen, insofern wir an der Vervollständigung der realen Wissenschaften arbeiten“ (Dial. p. 328; Ethik p. 318).

Soweit wir sehen, hat man diese Forderung Schleiermacher's, Gott nicht ohne die Welt zu denken, wohl gelesen, sie misstrauisch auf etwa darin versteckten Pantheismus hin angesehen oder auch ohne nähere Erklärung in den Darstellungen angeführt, aber dieselbe nie wirklich zu vollziehen gesucht.

Wie dieses zu geschehen hat und zu welchem Ergebniss es führt, das müssen, so scheint es, am besten die „Reden“ zeigen können. Sie geben in der That durchweg eine Ausführung des Satzes: „Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott.“ Aber genauer gesehen, ist doch dieses Zusammen hier nur in der Weise aufgefasst, wie es der religiöse Sinn wahrnimmt. Dem aber kommt es nach Schleiermacher auf nähere, begrifflich bestimmte Auseinanderhaltung dieser Factoren nicht an. Die „Reden“ sind also nicht in den Rahmen unserer Untersuchung zu ziehen. Es wird aber dienlich sein, wenn wir auch für diese verdächtigste Auslassung Schleiermacher's betonen, dass aus diesem praktischen Gesichtspunkt, nicht aus pantheistischem Interesse die unentwickelte Gotteslehre der „Reden“ zu erklären ist (cf. meine Dissertation: Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden“ p. 30—46).

Um die Anschauung, welche der Philosoph Schleiermacher mit dem Gottesbegriff verbindet und welche er nur indirect durch das Zusammendenken mit der Welt erreicht, zu reproduciren, lassen wir am besten die philosophische Ethik reden.

Auch hier herrscht das klare Bewusstsein, dass jede bestimmte Aussage über das Transscendente, z. B. auch die formelhafte abstracte Fassung: „Gott als Allmacht, aus der alles hervorgehen kann mit Ausschluss des Unmöglichen“, unzureichend und in Widersprüche verwickelnd seien, weil sie der Form nach einen bestimmten Umfang setzen (Ethik §§ 30, 51).

Was also Schleiermacher übrig bleibt, ist Folgendes:

„Das höchste Bild aber des höchsten Seins ist die

vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft“ (Ethik § 48).

„Ein Wissen, welches Gegensätze in sich gebunden enthält, ist insofern das Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens und so auch das Sein des Seins“ (Ethik § 36, Erl. 1).

„Das reinste Bild des höchsten Seins . . . ist der Organismus. Denn in ihm ist ebenso sehr die Kraft durch die Erscheinung als die Erscheinung durch die Kraft bedingt und in der einfachen Anschauung desselben der Gegensatz beider aufgehoben“ (Ethik § 53).

Nach Allem: Indem wir die Welteinheiten uns vor Augen stellen, von den niederen bis zu den relativ höchsten aufsteigend, indem wir sehen die Fülle der Gegensätze, die sie in sich enthalten, aus sich erzeugen können, und die sie doch für „die einfache Anschauung“ (also relativ) aufheben, — so haben wir ein Bild, ein lebendiges Bild des Transscendenten.

Nur so will es Schleiermacher: „Vom höchsten Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur haben wir kein besonderes Wissen, als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Ausserdem können wir es nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer ist, und kein reales Wissen. Die Anschauung ist aber nur vollendet, wenn wir diese Gemeinschaft aller Güter auffassen, wie sie von einem jeden sittlichen Punkte sich bildet“ (Ethik § 141, cf. § 61). So vollziehen wir auch die Formel: „Gott nicht ohne die Welt“.

Und zu welcher Anschauung führt diese durch das Aufsteigen von den Welteinheiten gegebene „Imagination“?

Man könnte sagen: Wie die Kraft eine mannigfaltige Reihe von Erscheinungen verursacht, so das höchste Sein die ganze Reihe der wirklichen Erscheinungen. Die Bezeichnung „Grund und Quell alles Seins“ (Ethik § 33); „es erzeugt aus sich Gegensätze“ (Ethik § 36) u. ä. legen es nahe, hierin das tertium comparationis zu suchen. Den-



noch erweist sich diese Meinung, dass Schleiermacher nur die „Kategorie der Causalität“ positiv auf den Gottesbegriff angewendet habe (Lipsius a. a. O. p. 47), als nicht zutreffend.

Diese Kategorie entspricht allerdings nach Schleiermacher dem Interesse des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, aber nicht dem der Speculation (Glaubenslehre, 2. Aufl. § 50). Wenn also Schleiermacher in der Philosophie von einem „zu Grunde liegenden“, „alles begründenden“ Absoluten spricht, so weiss er, dass es sich zum gegebenen Sein doch nicht so verhalten kann, wie einzelnes Gegebenes zu anderem (Dial. p. 417, cf. p. 331 u. § 201 f.). Die Bedeutung dieser Ausdrücke ist vielmehr nach folgendem Worte der Ethik zu beurtheilen:

„Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, also auch das Vorstellen als hervorgehend aus dem Denken“ (Ethik § 57, b).

Schleiermacher kann daher, wo er unmissverständlich sich ausdrücken will, wohl sagen, dass die Gottheit das „Princip“ alles Seins und Wissens sei (Dial. p. 433 u. 328), aber alles Weitere, auch die Kategorie der Causalität (cf. Dial. p. 331) muss er ablehnen als „Bombast“ (cf. auch Jonas, Anm. zu Dial. p. 330).

In der That muss auch bemerkt worden sein, dass das Bild der alles begründenden Causalität nur sehr unvollkommen den zusammengestellten Andeutungen Schleiermacher's entspricht. Denn es wird der Organismus oder auch die Welteinheit selbst als Abbild Gottes bezeichnet, nicht weil dieselben niedere Einheiten begründen, sondern vielmehr, weil sie solche zugleich in sich aufheben und binden.

Wenn wir aber diese Anschauung vollziehen, immer umfassender die Einheit werden lassen, immer inniger die Gegensätze in sich zusammenfassend, wenn wir endlich das „In- und Durcheinander aller Gegensätze“ darin zu denken suchen, dann bleibt nur ein Bild übrig, das machtvolle Bild eines unendlichen sich selbst gleichen Lebens.

Um den Begriff des Absoluten nicht aufzulösen, giebt Schleiermacher direkt keine bestimmte Anschauung zu seiner philosophischen Formel. Aber „was sich ihm sonst noch darunter verbirgt“ (Ethik p. 19), das deutet er indirekt an, indem er seiner Beobachtung folgt, dass wir ein lebendiges Bild des Absoluten nur zugleich mit dem Innwerden der Welteinheit erhalten. Das ist also, wenn alles Bestimmtere ausgeschlossen bleibt, ein höchstes einheitliches Leben.

Ja, das Bild des Lebens ist genau genommen in der Formel des schlechthin identischen Seins selbst enthalten. Stellen wir uns einmal unser eigenes Sein vor als schwaches Abbild dieses höchsten Seins, sofern es wissend ist und seiend weiss; denken wir es kräftig aus, so ergiebt sich ein intensives Bild kraftvollen Lebens, nichts anderes! So heisst es nun auch: „Das absolute Wissen ist der Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins“ (Ethik § 29, c). Absolutes Sein, das zugleich absolutes Wissen ist; Wesen, das nicht etwa zum Theil nicht-symbolisirte Substanz, sondern durchaus zugleich actus purus des Wissens ist, — das ist absolutes Leben!

Wir erinnern daran, dass dieses die ursprüngliche Anschauung der „Reden“ ist, ja, dass das Interesse, diese Anschauung so darzustellen, dass sie nachgebildet werde, das massgebende Interesse der „Reden“ ist. Wie in der Ethik, so tritt nun aber diese Anschauung in der Dialektik hervor.

Am deutlichsten in der Dialektik vom Jahre 1811 (Beil. A). Mit Recht bemerkt Jonas, dass A die Formel: „Gott und Welt nicht getrennt“ in bedeutendem Masse vorherrschen lässt (Dial. sub § 225). Aber das ist nachgewiesener Massen nicht zufällig und für die Gestaltung des Gottesbegriffs nicht gleichgültig, wenn man nur wirklich die Forderung dieser Formel vollzieht.

Wie die „Reden“ die niederen und höheren Stufen der Religion unterscheiden nach dem Masse, in welchem die Einheit in der Welt wahrgenommen wird, so heisst es hier,

dass „in dem Masse, als die Weltanschauung mangelhaft ist, die Idee der Gottheit mythisch bleibt“ (Dial. p. 322). An die „Reden“ erinnert gleich darauf der Satz: „Wahren Atheismus giebt es nur in Verbindung mit positivem Skepticismus“ (ibid.). Die Bestimmung des Begriffes Atheismus muss hier weitherzig sein, wie in den „Reden“, denn hier wie dort ist Wahrnehmung einer Welt, d. i. einer Einheit in der Totalität religiös. Es entspricht nur nicht in der schwerfälligen Form, ganz im Gedanken den „Reden“, wenn es heisst: Wir setzen „in dem Absoluten ein Zerfallen in eine Totalität von Gegensätzen von dem ursprünglichen Leben aus, wodurch alle Actionen auf dieses zurückgeführt und in ihm gegründet sind“ (Dial. p. 325).

Mehr als in einer andern Darstellung der Dialektik wird hier betont, dass in und mit der Welt auch das Absolute, in dem realen Wissen auch das Transscendentale gefunden wird (Dial. p. 322, 351, 328; bes. p. 334). Mit gutem Grund. Denn entsprechend tritt in dieser Darstellung auch überall das Bestreben hervor, eine von der Gottheit durchdrungene, lebendige Welt zu geben.

Je später, desto mehr tritt der dürre Begriff der absoluten Identität oder Indifferenz in die Herrschaft.

Das ist ein Begriff, der dem anerkannt ästhetischen, zum Abrunden geneigten Sinne unseres Philosophen vorzüglich zusagen musste. Er mochte zugleich als absolutester Ausdruck für eine Einheit überhaupt am geeignetsten erscheinen, die Einheit von Denken und Sein zu verbürgen, also Princip des Wissens zu sein (cf. Bender a. a. O. p. 87).

Freilich ist nun, wenn das Absolute unter diesem Namen von der Welt isolirt wird, nicht einzusehen, warum es noch so eng mit derselben zusammen gedacht werden muss, warum immer noch die Totalität des realen Wissens auch die Idee des Absoluten an die Hand geben, ja warum „das Bewusstsein Gottes so lebendiger sein soll, je lebendiger ein anderes dabei ist“ (Dial. § 215).

Dass diese Formeln dennoch immer beibehalten werden,

verrät, dass sich unter der Idee der absoluten Identität noch immer die Anschauung eines absoluten Lebens verbirgt.

Das wird auch noch in einzelnen Aeusserungen der späteren Vorlesungen ausdrücklich angezeigt, wenn im Text von 1814 Gott „lebendiger Grund aller Processe“ genannt wird (Dial. § 126, b), wenn 1818 das Absolute als „höchste Lebenseinheit selbst, die nie als eine persönliche gesetzt werden kann“ (p. 155), bestimmt wird, oder wenn in Beilage C vom Jahre 1822 Gott von der Welt so unterschieden wird, dass Gott „die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Activität“ (p. 433, cf. p. 319 Anm.).

Weitere Citate folgen noch unten. Im Allgemeinen aber ist ja ebenso wenig wunderbar, dass der Dialektiker wenig darauf ausgeht, die lebendige Anschauung des Absoluten zu produciren, wie bei dem „Redner“ das Umgekehrte.

Eine entscheidende Probe aber für die Richtigkeit unserer Auffassung haben wir in dem, was Schleiermacher über unser Vermögen sagt, des Absoluten inne zu werden.

Dass die Einheit der Ideen und des höchsten Gesetzes (des Gewissens) die Erscheinung des Absoluten in uns ist (cf. Lipsius a. a. O. p. 127 ff.), ja dass in allem Denken und Gefühl, wenn es nicht ein thierisch verworrenes ist, das Transscendente mitgesetzt ist, kommt hier weniger in Betracht. Das ist nämlich der Fall, sofern in allem die Gewissheit der Identität des Idealen und Realen zum thatsächlichen Ausdruck kommt. In diesem Bilden bestimmter Vernunfteinheiten ist die absolute Identität als wirksame Macht, „unter die der menschliche Geist sich gestellt findet“ (Dial. § 216, 1), als Princip mitgesetzt (Dial. § 216 f., Ethik § 238 ff.). Die Ideen sind daher Repräsentation des Höchsten (Dial. b, sub § 216, 6, Vorl.).

Immerhin mag auch hier, so wenig Schleiermacher selbst Anlass hat, etwas weiters als das tertium compara-

tionis der Einheit hervorzuheben, betont werden, dass das Absolute, als active Garantie der wechselnden lebendigen Vernunfteinheiten (als „Tendenz“, Ethik p. 221) nicht als eine starre Einheit wird angeschaut werden dürfen. Andererseits, dass diese lebendige Einheit, in der das Princip der Einheit so scharf betont wird, wenig zu einem pantheistischen Interesse sich reimt.

Hiernach bedarf es kaum der ausdrücklichen Erwähnung, dass wir in keiner Weise die Meinung theilen, als habe Schleiermacher bei diesen Ausführungen sich einfach von der Schablone der Identitätsphilosophie bestimmen lassen. Wir meinen vielmehr, dass Schleiermacher solche Darlegung mit heimlicher Freude an der geistreichen Anschauung wird niedergeschrieben haben.

Es sei noch bemerkt, dass auch diese indirecte Beziehung auf die absolute Einheit geradezu religiös genannt wird. „Transscendental gewusst“ und „religiös“ ist dasselbe (Ethik § 240); die innerste Lebenseinheit wird als „Streben nach Gott“ bezeichnet (Ethik § 154). Der berühmte Satz der „Reden“, dass alles Gefühl religiös sei, steht nicht isolirt da: „Religiös ist nicht nur die Religion im engern Sinn, das dem Dialektischen entsprechende Gebiet, sondern auch alles reale Gefühl und Synthesis, die auf dem physischen Gebiet liegt als Geist und auf dem Ethischen als Herz, insofern beides über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird“ (Ethik p. 248, § 255).

Bei diesem Satze müssen wir einen Augenblick Halt machen. Es drängt sich auf, dass in den bisherigen Ausführungen das subjektiv Religiöse sehr allgemein gefasst, daher auch speciell das Gefühl nur nach sehr abstracten Beziehungen dargestellt ist. Das philosophische Interesse und Schleiermacher's persönliche Neigung mochte zu solcher allgemeinen, für grosse Lebensgebiete gültigen Ausführung bewegen. Die Folge ist aber, dass Schleiermacher in den philosophischen Schriften überhaupt jene indirecte Beziehung auf das Transscendente mit der specifisch



religiösen, bewussten vermischt. Der zuletzt citirte Satz repräsentirt daher am besten den in den philosophischen Ausführungen vorliegenden Thatbestand (cf. Ethik § 257). Daher finden wir auch da, wo speciell von dem religiösen Abhängigkeitsbewusstsein die Rede sein soll, nur jene abstracte Ausführung als dem Zusammenhang angemessen erachtet (Dial. p. 430, 475, Ethik p. 244 cf. 351), ohne nähere Bestimmung des subjectiven Erlebnisses.

Wo aber diese letztere gegeben wird, da finden wir auch den Standpunkt der „Reden“ wieder, wo das Gefühl als specifisches Organ für das Absolute dargestellt ist, sofern es Ausdruck des jeweiligen Lebensinhaltes ist (vgl. mein o. a. Schrift, p. 65).

So zunächst in der Psychologie. Wir können uns hierüber kurz fassen. Hinreichend klare Ausführungen finden sich daselbst p. 195—216.

Wir heben nur Folgendes hervor: die religiösen Zustände werden Zustände des subjectiven Bewusstseins genannt (p. 195); das religiöse Gefühl wird in Analogie gesetzt mit dem Eindruck des Erhabenen, sofern es „ein sich Verlieren in das Unendliche“ ist, „mit dem Bewusstsein verbunden, dass hier eine jede Reaction völlig unstatthaft ist“ (p. 211).

Endlich: das Religiöse ist die höchste Steigerung des Selbstbewusstseins, ein Sich-selbst-finden nicht als Einzelner, nicht in der menschlichen Gattung, sondern — in dem Unendlichen“ (p. 214). Das ist deutlich genug.

Dieselbe Anschauung finden wir wieder, wenn in der Ethik noch 1832 (z) das Gefühl definirt wird: „Es ist das sich wie wissen in verschiedenen Momenten verschieden und doch stätig denselben. Daher ist das Mathematische hier nicht in den drei räumlichen Dimensionen, sondern nur in der zeitlichen des allgemeinen Bewusstseins von der Veränderlichkeit des Ich als viel oder wenig Leben und als Steigen und Fallen gleichsam unter der Form einer Scala“ (Ethik p. 243 cf. § 285, d). Es versteht sich, dass bei dieser Definition das Gefühl als Ahnung oder als blosses (reflectirtes) Ich-

bewusstsein ausgeschlossen ist (Ethik p. 243). Das Ich als innerste Lebenseinheit ist Gedanke (Ethik § 176).

Ein solches Zeugniß der spätesten Bearbeitung würde genügen. Es mag noch als indirectes Zeugniß für die fortdauernde lebendige Auffassung des Gefühls angeführt werden, dass Schleiermacher auch das „innerste Princip des combinatorischen Verfahrens“ (im Wissen und Handeln, Ethik p. 242) als eingefühlsmässiges erkennt (Ethik p. 245, 246, 253). „Denn die Darstellung kann kein anderes Dasein ausdrücken, als was in der Art afficirt zu sein gesetzt ist (Ethik p. 300).

Das Gefühl, nach seinem innern Verlauf voll ausgedrückt, ist für Schleiermacher die unmittelbare Aussage über den jeweiligen Lebenszustand.

Es versteht sich, dass, was vom Gefühl überhaupt gilt, auch von dem religiösen Gefühl gelten muss. Allerdings fehlen in der Ethik die näheren Beschreibungen des religiösen Gefühls im engeren Sinne. Dass wirklich eine lebendige Auffassung auch hier vorliegt, ist angedeutet in dem Satze: In der Vernunftreligion ist „alles Nebensache im Vergleich mit dem Gefühl von der Einheit des Absoluten als Agens in der Natur“ (p. 325). Ausserdem machen wir nur noch aufmerksam auf den Abschnitt über die Weisheit des Gefühls (§ 300 ff.), wo namentlich der Begriff der „Contemplation“ auf eine lebendige Auffassung von dem Leben des Transscendenten im Gefühl hinweist. Doch geht die Ethik wenig darauf aus, das religiöse Gefühl in seinem innern Verlauf rein darzustellen; auch die angezogenen Stellen lassen die von Schleiermacher postulierte Erweiterung des Lebensgefühls im religiösen Gefühl mehr spontan nachempfinden, indem er die begleitende Anschauung des Endlichen sub specie aeternitatis zu vollziehen nöthigt. Aber gerade dadurch fühlen wir uns wieder auf den frischen Standpunkt der „Reden“ versetzt.

Vor allem kommen die Ausführungen der Dialektik in Betracht. Diese scheinen freilich auf das oben gekennzeichnete abstracte Princip zurückzukommen. Zwar nicht völlig, aber mit einer Verschlechterung. Wenn nämlich

nach der Dialektik das Gefühl besonders geeignet sein soll, die absolute Identität aufzufassen, weil es selbst die relative Identität von Denken und Wollen ist (Dial. § 215), so ist zwar damit wenigstens theilweise das Wesen des Gefühls zum Ausdruck gebracht; aber dieser Ausdruck bedarf so sehr der Ergänzung und Erklärung, dass er offenbar weniger aus klarer, vollständiger Anschauung, als nach der Schablone der Identitätsphilosophie gebildet ist.

Denn dass eine, wie es scheint, der Activität völlig bare Indifferenz das Organ des Absoluten sein solle, diese Formel ist nicht mit der Absicht, eine vollständige und klare Anschauung zu geben, sondern der Schablone zulieb gewählt.

Für Schleiermacher's an Schelling gewöhntes Ohr muss wohl diese Beschreibung des Gefühls als der relativen Indifferenz bedeutsam geklungen haben. Aber mit Recht bemerkt auch Bender, dass diese aus Vorurtheil für Schelling'sche Terminologie gewählte Benennung des Gefühls als Indifferenz ohne Gewicht ist, weil ja auch schon die „Einheiten“ der Ideen und des Gewissens Gott in uns repräsentiren (a. a. O. p. 186).

Wenn also Schleiermacher offenbar über das Gefühl als Organ der Gottheit etwas Besonderes sagen wollte, und doch nur nach der Analogie der Ideen und der Gewissenseinheiten eine wenig bedeutende Schablone bildete, so dürfen wir fragen, welche geistige Thätigkeit Schleiermacher dann durch diese „verfehlte und nichtssagende Definition“ (Bender a. a. O. p. 186) bezeichnen will? Nach Bender ist es das Bewusstsein der persönlichen Lebenseinheit, welches realisirt wird mit dem Bewusstsein der Welt-einheit zugleich (a. a. O. p. 187 f.).

Diese Formel verlangt jedoch eine nähere Bestimmung, denn es fragt sich, ob Bender dabei mehr das Bewusstsein der persönlichen Einheit oder des Lebens betont haben will?

Die Antwort ist, dass nach Bender für Schleiermacher Beides richtig ist, dass aber das letztere für die psycho-

logischen Ausführungen (besonders die „Reden“), das erstere für die metaphysischen Deductionen Schleiermacher's gilt (a. a. O. p. 676 cf. 183 ff.).

Eine Vereinigung wird von Bender nicht versucht.

Bender nimmt an, dass die Metaphysik das Bewusstsein der persönlichen Einheit als religiös bezeichnet nur nach der von ihm lediglich als Schablone verurtheilten Anschauung, weil sie nämlich das subjective Analogon zu der absoluten Einheit sei.

Dieses Bewusstsein der persönlichen Einheit kann dann aber nur mit Lipsius gedacht werden als das Innwerden des individuellen Ich in seiner bleibenden Grundlage (Lipsius a. a. O. p. 132, cf. Bender a. a. O. p. 89).

Aber diese Auffassung verbietet direct — im Einklang mit der Ethik (cf. oben) — diejenige Stelle der Dialektik, welche am schärfsten das religiöse Gefühl von andern Functionen, die ebenfalls unter dem Namen Gefühl befasst werden, unterscheidet.

Nach dieser Stelle gilt es, das Leben als bewegte Reihe im Wechsel von Denken und Wollen vorzustellen: dann ist die Allem zu Grunde liegende, lebendig setzende Agilität die Einheit, welche Organ des Absoluten ist. Das unmittelbare Bewusstsein dieser mehr oder weniger productiven Lebenseinheit, wie es jede einzelne Function bestimmend begleitet, nicht leer, sondern wie das Absolute positiv und voll gedacht, ist das religiöse Gefühl.

So wird positiv ausgeführt. Und negativ wird das Gefühl unterschieden nicht nur von der Empfindung („welche das subjectiv Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affection gesetzt“), sondern auch „von dem reflectirten Selbstbewusstsein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist“ (Dial. p. 429).

Dieses letzte trifft die Bender'sche Auffassung. Das Bewusstsein der bleibenden Grundlage des Ich ist kein unmittelbares, ursprüngliches; es ist ferner als selbst-

ständiges nicht, was das religiöse Gefühl sein soll, „beständig in jedem Moment“ (ibid.).

Beständig aber ist das Gefühl des Ichs, wie es oben geschildert ist, als lebendige Potenz betrachtet. Und als solche „begleitet es jedes Denken und Wollen“ (ibid.) als ein Gefühl mehr oder weniger umfassender Fülle, Lust oder Unlust.“

Da Schleiermacher geglaubt hat, diese anschauliche Beschreibung des Gefühls zugleich durch jene schablonenhafte Gedankenreihe motivieren zu müssen und zu können (p. 429 f.), so ergibt sich um so deutlicher, dass, wie es Beil. E klar ausspricht, Schleiermacher keineswegs aufgegeben hat, unter dem Gefühl „das Bewusstsein des Lebens“ (Dial. p. 529) zu verstehen.

An der letztcitirten Stelle ist auch gleich die Consequenz gezogen, um deren Willen wir diese Untersuchung über das religiöse Organ anstellten:

„Die Identität der Gewissheit in beiden Functionen ist eben die Gewissheit des Lebens; also muss auch der transscendente Grund, wovon die Gewissheit ausgeht, unter der Form des Lebens gesetzt werden“ (Dial. p. 529).

Dasselbe wird wiederholt: „Darin liegt aber zugleich, dass der transscendente Grund eben als ein Lebendiges gesetzt ist“ (p. 530) . . .

„Soll nun der transscendente Grund gedacht werden, so ist es schlechthin unmöglich, ihn als ein Todtes zu denken“ (ibid.) . . . . .

„Das religiöse Interesse ist, den transscendenten Grund wie als Lebensquell, so auch als Leben zu fassen, weil nämlich das Leben nicht kann aus dem Tode kommen, der nicht ist. Das absolute Sein ist aber immer Leben, als die Gegensätze aus sich entwickelnd, aber, weil zeitlos, nicht in sie übergehend“ (p. 531, cf. die folgenden Ausführungen).

Nach diesen, wie wir meinen, für das im Eingang angekündigte Resultat unserer Untersuchung klarscheidenden Stellen geben wir auch eine Probe der im



Haupttext der Dialektik am meisten bevorzugten Ausführung: „Wollen wir das Bewusstsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewusstloses Brüten, und wir müssen sagen, das Bewusstsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein Anderes dabei ist. . . . Im religiösen Bewusstsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewusstsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen, lebendigen Bewusstsein eines Irdischen“ (Dial. p. 153).

Der vorbereitete Leser erkennt auch in diesen farblosen Ausführungen den Geist der „Reden“ wieder.

Zum Ueberfluss folgt gleich ein Satz wie der folgende: „Die höchste Lebenseinheit . . . hat der Religiöse im Leben, der Speculative in der Betrachtung, aber Beide haben es nur an etwas Anderem“ (p. 155).

Wir fassen unser Resultat noch einmal zusammen:

Schleiermacher hat je länger desto mehr denselben Namen für den Gottesbegriff wie Schelling gebraucht. Er hat dementsprechend auch seine Ansicht über das subjective Organ für das Absolute unter der dürrn Schelling'schen Terminologie verborgen. Aber zu Grunde liegt, von ihm selbst darunter angeschaut, für die Leser nur schwer zu reproduciren, die Anschauung der absoluten Lebensmacht und der subjectiven Aneignung derselben.

Diese höchste Lebensmacht in irgend einer Weise, etwa pantheistisch näher zu bestimmen, finden wir Schleiermacher nicht geneigt, schon weil wir seinen wiederholten Protesten gegen den Pantheismus einigen Glauben schenken, sodann aber, weil seine gesammte Ausführung sich in der von Kant gewiesenen Richtung bewegt.

Wenn wir in dieser Weise Schleiermacher's Grundanschauung richtig interpretirt haben, so haben wir über die Brauchbarkeit und Anwendbarkeit derselben für die moderne Dogmatik dem in der Einleitung Gesagten nichts hinzuzufügen.

---

## Die Essäer des Philo.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte

von

R. Ohle.

(Schluss.)

Cap. V.

Die Interpolation rührt von dem Verfasser der Vita Contemplativa her. Verhältniss der Essäer zu den Therapeuten.

Da wir bereits in Cap. III Gelegenheit hatten, die Ideenassociation, die zwischen unsern Paragraphen und D. V. C. besteht, anzudeuten, können wir uns hier sehr kurz halten. Unsere Gründe für die Identität beider Autoren sind folgende:

Erstens ist es an sich unwahrscheinlich, dass zwei verschiedene Männer auf den höchst originellen Einfall gekommen sind, den alexandrinischen Juden zu einem Vertheidiger des christlichen Mönchthums zu machen. Denn wie die neueren Untersuchungen gezeigt haben, bietet gerade Philo so viel Anklänge an das Mönchthum des Fälschers, dass man Jahrhunderte lang nicht im entferntesten an einen Betrug dachte.

Zweitens setzt aber diese Unterschöbung eine so eingehende Kenntniss der Ideen Philos und besonders seines Wortschatzes von Seiten des Fälschers voraus, dass es undenkbar erscheint, dieselbe gleichzeitig bei zwei Männern anzunehmen. Auch unseren Paragraphen geben nämlich, gerade wie der V. Contemplativa „die echt philonischen Sätze“,

womit sie gleichsam „durchspickt“ sind, „allerdings auf den ersten Anblick das Aussehen einer echten Schrift Philos“ (Lucius Therapeuten p. 120)<sup>1)</sup>.

Drittens wird alles, was der Interpolator von den Gebräuchen der Essäer erzählt oder kurz andeutet, in der V. C. mehr oder weniger eingehend behandelt und breiter ausgeführt. Diese Identität der inneren Structur zwischen

1) Es sei uns gestattet, zwei frappante Beispiele hier anzuführen. Die Essäer versammeln sich Sonntags zum Studium ihrer *πάτριον νόμοι* in den „Synagogen“ dort: *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ προσηγορίαις νέοι καθέζονται, μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκρατικῶς. Εἰθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* Diese Stelle, über deren Erklärung bekanntlich Meinungsverschiedenheiten bestehen, scheint uns entlehnt aus Philos verlorenen Apologie des Moses [Grätz l. c. III, 681], bei Eusebius fragmentarisch erhalten (Mangey p. 630). Moses, heisst es dort, wollte die Juden nicht unbekannt lassen mit den *πάτριον νόμοι*, deshalb: *Αὐτοὺς εἰς ταῦτόν ἤξιν συνάγεσθαι* [daraus machte der Interpolator *συναγωγαί*] *καὶ καθεζομένους μετὰ ἀλλήλων, σὺν αὐδοῖ καὶ κόσμῳ τῶν νόμων ἀκροᾶσθαι, τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν. . . . Τῶν ἱερῶν δὲ τις ὁ παρών, ἢ τῶν γερόντων εἰς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς* (über die Bedeutung dieses Epitheton p. 331) *νόμους αὐτοῖς καὶ κατὰ ἕκαστον ἐξηγεῖται.* Eine ähnliche, vielleicht auch mit benutzte, Stelle findet sich De Septenario p. 282. In der Vita Contemplativa hat übrigens unser Interpolator aus philonischen Elementen noch eine andere Zusammensetzung gemacht, um die Festversammlungen der Therapeuten zu schildern, cf. l. c. p. 476. Auch die Declamation gegen die Kaiser ist dem Wortschatze nach Philonisch. Sagt der Interpolator: *Οἱ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀτίθασσον ἀγριότητα θηρίων ἐκνικῆσαι σπουδᾶσαντες. . . . Οἱ δὲ τὸ . . . λελυττηκὸς εἰς ἕτερον εἶδος κακίας μεταρμολοσάμενοι. . . . κινῶν ἰοβόλων τρόπον προσσαίνοντες*, so hat er damit die Vita Moys. geplündert, dort heisst es von den Frohnvögten Pharaos (I, 8 p. 87) – Pharaos ist nach Philo daran unschuldig! cf. p. 319 —: *Ἦσαν γὰρ τινες τῶν ἐγερτικῶν ἀτίθασσοι σφόδρα καὶ λελυττηκότες, μηδὲν εἰς ἀγριότητα τῶν ἰοβόλων. . . διαγέροντες.* Offenbar wurden aus diesen *ἐγερτικῶν* unsere *ἐπαναστάντων*. Uebrigens beachte man die sinnlose Verbindung *κινῶν ἰοβόλων*, die Mangey gutmüthig verbessern will, denn *ἰοβόλος* heisst natürlich bei Philo „Schlange“ [cf. I, 391 *ἐχέων καὶ ἀσπίδων τρόπον ἰοβόλων*]. Der Interpolator schrieb eben die kräftigen Philonischen Worte über die Vögte mechanisch aus und combinirte damit eine andere philonische Phrase *κινῶν τρόπον προσσαίνω* [z. B. I, 267]. Das widerliche Bild von den Metzgern haben wir bereits erwähnt (p. 314 Anm. 2).

unsern Paragraphen und der V. C. wird auch von Lucius [Therapeuten p. 157 ff.] anerkannt. Aeltere Kritiker, wie z. B. Gfrörer, haben wohl hauptsächlich auf Grund dieser merkwürdigen Uebereinstimmung die Therapeuten für Essäer, oder umgekehrt erklärt.

Viertens nennt der Interpolator seine Schilderung der Essäer ausdrücklich eine „kurze“ [*βραχεία* p. 458]; er deutet damit an, dass er noch mehr weiss. Er lässt also schon hier eine Fortsetzung dieses interessanten Stoffes durchschimmern. Der Prolog von D. V. C. *Ἑσσαίων περιδιαλεχθεῖς* ist nun in ausdrücklicher Beziehung und Berufung auf unsere Paragraphen verfasst. Die Polemik von Lucius gegen diese vom Verfasser der V. C. gemachte Zurückweisung auf unsere Paragraphen [Lucius, Th. p. 91 ff.] ist insofern nicht zutreffend, da es sich hier gar nicht um ein Verhältniss der V. C. zu der Philonischen Grundschrift von Q. O. P. L. handelt — mit der ja unsere Paragraphen in eben solchem Widerspruch stehen wie D. V. C. — sondern nur um den innigen Zusammenhang unserer Paragraphen mit der V. C. Denn die Philonische Urschrift Q. O. P. L. hatte offenbar für den Fälscher erst durch seine Interpolation Bedeutung erhalten, daher „thut er“ nicht bloss so (Lucius), als ob Q. O. P. L. nichts weiter als die Essäer enthielte, sondern factisch hatte er nichts weiter hinzugesetzt. Froh der gelungenen Interpolation konnte er also D. V. C. mit *Ἑσσαίων περιδιαλεχθεῖς* beginnen.

Fünftens scheint uns auch der etymologische Versuch, den dunkeln Namen *Ἑσσαῖοι* zu erklären, bereits in Rücksicht auf D. V. C. gemacht zu sein. Der Interpolator übersetzt nämlich *Ἑσσαῖοι* mit *ὅσιοι*, erklärt es aber näher dahin *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν*; dies ist allerdings noch die gewöhnliche Bedeutung von *θεραπευτής* (Lucius, Th. p. 83), aber man wird uns zugeben, dass für einen Christen *θεραπεύω* (cf. Grimm, Lex. in N. T.) sehr leicht zu jener rhetorischen Spielerei Anlass gab, mit der der Autor von D. V. C. den Namen *θεραπευτής* umdeutete.

Diese Gründe bestimmen uns, die Identität unseres Interpolators mit dem Autor von D. V. C. anzunehmen.

Daher betrachten wir auch den Wink, der uns in der Einleitung von D. V. C. über das Verhältniss der Essäer zu den Therapeuten gegeben wird, als eine authentische Interpretation des unsere Fälschungen leitenden Gedankens. Die Essäer, heisst es dort, vertreten die „praktische“, die Therapeuten dagegen die „theoretische“ oder ideale Seite des Asketenthums. Diese kurze Charakteristik passt in der That vorzüglich auf unsere Leute. Eine Prüfung der betreffenden Angaben wird uns zeigen, was der Autor unter „praktisch“ und „theoretisch“ verstand, oder worin der Unterschied zwischen Essäern und Therapeuten besteht.

Die Essäer arbeiteten [p. 457, 16]; freilich wird ihre Arbeit nicht sehr bedeutend gewesen sein, da sie sowohl eine rationelle Ausbeutung ihrer Arbeitskraft verschmähten (ibid.), als auch geistigen Beschäftigungen, mit göttlicher Extase verbunden, Werktag wie Sonntag oblagen [p. 458, 10]; immerhin arbeiteten sie und erwarben sich wahrscheinlich aus dem Verkauf ihrer Körbe oder sonstiger Fabrikate einen täglichen Lohn [p. 459, 1]. Dies thaten aber die Therapeuten nicht, dieselben schlugen bekanntlich mit Nichtsthun ihre Tage todt und lebten vom Schauen. Ihr ganzes Leben war überhaupt so vergeistigt, dass in der Schilderung desselben alle banausischen Details fortfallen mussten; so konnte schon der alte Clericus<sup>1)</sup> kopfschüttelnd das Fehlen der Hauptsache für uns Sterbliche moniren, nämlich das gänzliche Fehlen der Mittel zum Lebensunterhalt.

Zweitens hatte keiner von den Essäern eine eigene Behausung [p. 458, 41], sondern verschiedene Mitglieder bewohnten zusammen ein Haus, und es lagen wahrscheinlich mehrere solcher Häuser um ein grösseres Gebäude, das *ταμεῖον*, herum<sup>2)</sup>. Hier in dem *ταμεῖον* versammelten sich täglich alle kleineren Gruppen zu den gemeinschaftlichen Mahlzeiten. Die Therapeuten dagegen wohnten ein-

1) H. E. p. 23, IV.

2) Wenigstens scheint uns dies eine annehmbare Interpretation von τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν zu sein; das *ταμεῖον* war ein besonderes Gebäude, wie aus der getrennten Stellung hervorgeht, durch die es als etwas Neues eingeführt wird: εἴτ' ἐστὶ ταμεῖον ἐν πάντων....



zeln in allein gelegenen Zellen [p. 475, 6], und nur Sonntags kamen sie zusammen, vielleicht nur zum Gebete [p. 476, 8], wenigstens wird ein gemeinschaftliches Mahl bei ihnen nur als am siebenten Sonntage stattfindend geschildert [p. 481].

Endlich bewohnen die Essäer Palästina und Syrien, während die Therapeuten hauptsächlich als in Aegypten ansässig gedacht werden; Aegypten war aber — wie wir bereits erwähnten — nach der allgemeinen Meinung das Vaterland des idealen Mönchthums.

Da wir nun in diesen beiden Schilderungen den Reflex historischer Verhältnisse, deren Vertheidigung der Fälscher offenbar übernommen hatte, sehen müssen, so glauben wir nicht fehl zu gehen, wenn wir den materiellen Umschwung<sup>1)</sup>, den das Asketenthum um die Wende des vierten Jahrhunderts erfuhr, hier durch die Essäer und Therapeuten dargestellt zu finden meinen.

Die Essäer repräsentiren demnach die schon mehr organisirten Asketen der alt-christlichen Zeit, die Therapeuten dagegen das Mönchthum im eigentlichsten Sinne des Wortes, das im Anfang des vierten Jahrhunderts den Versuch machte, sich über alle christlichen Länder auszubreiten (D. V. C. § 3 p. 474).

Eusebius, der, wie aus seinem Referate der V. C. hervorgeht, bereits diese neue Gestalt des Asketenthums kannte, hatte scheinbar noch keine passende Bezeichnung für dieselbe, er rechnet auch die Therapeuten zu den Asketen. Aber der Fälscher selbst hat mit seinem *μναστήριον*, in dem die Therapeuten *μονοῦμενοι* verharren [p. 475, 15, 476, 4 etc.], angedeutet, dass er wirkliche *μόναχοι* meinte. Selbstverständlich werden uns in D. V. C. nicht die Mönche der bereits katholisch zugestutzten Legende, d. h. die des Hieronymus oder Pseudoathanasius geschildert, sondern

---

1) Diesen Umschwung führen wir mit Mosheim: *De rebus Christ. Saeculum Tertium* § XXIX p. 659 Anm. auf Origenes zurück. Cf. Lucius Th. p. 139 ff. Erst in zweiter Linie mag hier der Einfluss Alt-Aegyptens nachgewirkt haben [Weingarten].

jene, die auch der echte Athanasius kannte: Einsiedler, die jede Gesellschaft möglichst mieden und selbst meinten, das Bischofamt sei *ἀμαρτίας πρόφασιν τὴν ἐπισκοπὴν* [Athanasius citirt von Weingarten I. c. p. 19]. Diese Menschen liessen sich natürlich hierarchisch nicht gut verwenden, deshalb müssen sie wohl bald durch die centripetale Kraft der katholischen Kirche entfernt worden sein, vielleicht zusammen mit den sogenannten Irrthümern des Origenes, unter dessen Schülern sie wahrscheinlich allein, und vielleicht auch nur vorübergehend Sympathie fanden, wie wir im nächsten Capitel zeigen werden.

Aber auch die niedere Gattung des Mönchthums, die unser Autor als Essäer dargestellt hat, und die weit „praktischer“ das Feld behauptete und im Verlaufe des vierten Jahrhunderts das allein orthodoxe Mönchthum wurde, ist nicht ohne Einfluss des origenistischen Geistes geblieben. Wir haben bereits oben angedeutet, dass die „Philosophie“ der Essäer und ihre Forderung einer göttlichen Inspiration zum Verständniss der heiligen Schrift wahrscheinlich von Origenes herrühren; wir wollen hier noch einige Punkte aufzählen, die uns aus derselben Quelle geschöpft scheinen.

Origenes hatte bekanntlich zum erstenmal<sup>1)</sup> die asketischen Aussprüche des N. T.<sup>2)</sup> systematisch entwickelt und der christlichen Welt ein eminent asketisches Ideal vorgezeichnet. In diesem Idealbilde ist die Forderung: gänzlichliches Aufgeben des persönlichen Besitzes, eine der ersten (Orig. ad Matth. 19, 21); die Geschichte des Ananias und der Sapphira gilt als warnendes Beispiel aller derer, die etwas zurückbehalten (Orig. ed. Delarue III, 670 ff.); der *τέλειος* darf kein Eigenthum besitzen [I. c. p. 674 ff.).

1) Der mildere Clemens war längst nicht so weit gegangen. Redepenning, Origenes p. 178 ff.

2) Dieselben zu leugnen, wäre ungerechtfertigt; wir verweisen auf die treffliche Darstellung dieser Seite der christlichen Predigt von Döllinger: Christenthum und Kirche p. 368 ff. Doch vergeblich späht der katholische Theologe nach einer gesetzlichen Regelung der Askese im N. T.; Kol. 2, 22 wird uns ausdrücklich gesagt, dass es *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* sei, sie zu befehlen.

Demgemäss wird uns an den Essäern gerühmt, dass sie wirklich ἀχρήματοι und ἀκτήμονες [p. 457] seien und nicht einmal ihr eigen Haus hätten [p. 458]. Völlige Besitzlosigkeit kann aber nur bei Ehelosigkeit durchgeführt werden; auch diese hatte Origenes, der ja auf Grund eines arg missverstandenen Herrenwortes sich selbst entmannte, als unbedingte Forderung zur Vollkommenheit aufgestellt [Lucius, Th. p. 141]. Unsere Essäer bewahrten daher ihre Keuschheit παρ' ὅλον τὸν βίον. Für die völlig Besitzlosen giebt es aber auch keinen Krieg mehr, Origenes verwirft deshalb mit Recht jede Betheiligung am Kriege [contra Cels. VIII, 73]<sup>1)</sup>, jede Führung von Waffen [ib. V, 33]. Unser Interpolator preist als etwas ganz Hervorragendes, dass die Essäer keine Waffen haben und sich nur mit den allerfriedlichsten Gewerben abgeben. Mit der Besitzlosigkeit hängt ferner die Verwerfung des Handels, des Eides etc. zusammen, die unsere Essäer aus dem System des Origenes übernommen haben. Endlich hat der völlig besitzlose τέλειος, der sich mit dem allerkärglichsten Lebensunterhalt begnügt, auch keine grössere Sorge, als sich „unaufhörlich, in Worten, Thaten und Gedanken immer mit dem göttlichen Logos“ zu beschäftigen [Redepenning l. c. II, 433]. Infolgedessen studiren auch die Essäer „allezeit“ die göttlichen Gebote und Sonntags in besonders hervorragender Weise.

Dies scheint uns zu genügen, um den inneren Zusammenhang auch des praktischen Mönchthums mit Origenes wahrscheinlich zu machen, von dem bekanntlich alle späteren Freunde des Mönchthums wohlweislich geschwiegen haben, weil davon „die heftigsten Gegner des Origenis unter den Alten, wie Hieronymus, zuerst geschwiegen, da sie, selbst Mönche und Bewunderer des Mönchswesens, gewiss nicht

---

1) Delarue's Anmerkung zeigt, dass diese energische Verwerfung des Krieges bei Origenes zum erstenmal auftaucht. Daraus entwickelte sich das im Abendland nie beachtete Verbot des Waffenhandwerks für die Geistlichen.

in Origenis Philosophie den ganzen Grund ihrer Mystik gesucht“ [Walch, Ketzergeschichte 7, 426].

Zum Schluss wollen wir noch darauf aufmerksam machen, dass von den drei Canones, auf die nach unserm Interpolator die Essäer verpflichtet wurden [p. 458, 28], wenigstens zwei altchristlich sind. *Τὸ φιλόθεον* und *τὸ φιλάνθρωπον* bilden nämlich die beiden von Jesus gerühmten Gesetze Matth. 22, 36—39, die auch von späteren Vertretern des Mönchthums oben angestellt wurden. Interessant ist es für die damalige Auffassung, dass man als Beweise der Liebe zu Gott die Erfüllung jener Gebote betrachtete, die man allenfalls auf directe Worte des Herren zurückführen konnte, nämlich Ehelosigkeit, Verweigerung des Eides und Vermeidung der Lüge<sup>1)</sup>.

Zu diesen Geboten gesellt sich als drittes *τὸ φιλάρετον*. Dass man gerade drei Canones aufstellte, scheint uns bei Christen ziemlich naheliegend (Trinität!); aber auch die Wahl des *φιλάρετον* erklärt sich, wie wir glauben, sehr leicht. Die Essäer heissen § 13 p. 459 *ἀθληταὶ ἀρετῆς*<sup>2)</sup>; was sie unter Tugend verstanden, zeigt die Definition p. 458, 34: es sind die eigentlichen Vorschriften ihres Mönchthums, d. h. es sind im Wesentlichen jene Tugenden, mit denen man völlige Lostrennung von der Welt und alleinige Versenkung in Gott erstrebte. Wenn wir nun bedenken, dass es sich bei der ganzen Möncherei um diese *ἀρετή* allein handelte<sup>3)</sup>, so ergibt sich die Hinzusetzung des *φιλάρετον*

1) Auch dass Gott nur Urheber des Guten sei, ist echt christlich, denn das göttliche Gebot, obgleich es zur Sünde reizt, bleibt *ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* Römer 7, 12; die Christen sprechen daher *ὅτι κατὰ μὲν ἡ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις ὁ θεὸς οὐκ ἐποίησε*. Orig. c. Celsum VI, 55.

2) Bekanntlich ist „Athlet“ ein ehrendes Prädikat der Christen [z. B. Euseb. H. E. IX, 1 p. 159] und besonders der Mönche. So bei Palladius [citirt von Weingarten l. c. p. 38]; so bei Theodoret: in seiner *Φιλόθεος ιστορία* bildet *τῆς ἀρετῆς ἀθληταὶ* sogar ein ständiges Prädikat der Mönche [z. B. p. 1284, 1325 etc. ed. Migne], daher nennt er die Klöster neben *φιλοσοφίας φροντιστήρια*, wie p. 1325, 1493 etc., auch *εὐσεβείας παλαίστραι* p. 1496.

3) Auch Eusebius nennt christliche Religiosität *ἀρετὴ καὶ φιλο-*

als dritter Canon als ziemlich selbstverständlich. Ausserdem war es ja unmöglich, allein aus den zwei vom Herrn empfohlenen Geboten die ganze Möncherei herauszuspinnen; wir sehen daher auch andere Vertreter des Mönchtums<sup>1)</sup> zu mehr oder weniger geschickten Ergänzungen ihre Zuflucht nehmen.

## Cap. VI.

### Zeit, Person und Zweck des Fälschers.

Lucius ist am Ende seiner von uns so viel citirten Schrift: die Therapeuten, zu dem Resultate gelangt, die V. C. sei eine „am Ende des dritten Jahrhunderts“ verfasste Tendenzschrift. Wir glauben nun, dass sich auf Grund unserer Paragraphen, die mit der V. C. eng zusammenhängen, diese Angabe genauer dahin präcisiren lässt, dass der Fälscher den Untergang der christfeindlichen Kaiser Maxentius und Maximinus (313) erlebt haben muss. Den Abfall und die schliessliche Vernichtung des Licinius (324) dagegen kann er noch nicht vor Augen gehabt haben, da Eusebius in seiner vor 324 geschriebenen Kirchengeschichte das Dasein der V. C. bereits bezeugt.

Offenbar hielt man nach dem Fall des Maximinus die Sache des Christenthums für endgültig gewonnen, deshalb konnte unser Interpolator in dem frohen Gefühl des Sieges schliessen § 13 p. 459: Alle unterlagen und schlossen sich ihnen an *ἔδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγον*

*σοφία* H. E. I, 2. Deshalb heisst es von Licinius und Constantin *τὸ φιλάρετον καὶ θεοφιλὲς . . . . διὰ τῆς ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐνεδείξαντο νομοθεσίας* H. E. IX, 11.

1) So heisst es z. B. in den sehr verständigen Regeln des Basiliius (Migne ser. gr. 31 p. 920): *Ἐκείνο μέντοι γε γινώσκειν χρὴ, ὅτι οὔτε ἄλλης τινὸς ἐντολῆς τήρησην, οὔτε αὐτὴν τὴν πρὸς Θεὸν ἀγάπην, οὔτε τὴν πρὸς τὸν πλησίον δυνάμεθα κατορθῶσαι, ἄλλοτε περὶ ἄλλα ταῖς διανοαῖς ἀποπλανώμενοι . . . Ὡστε καὶ ἡ ἄσκησις τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ πρὸς Θεὸν εὐαρεσιήσεως ἐν τῇ ἀναχωρήσει τῶν μεριμνῶν τοῦ κόσμου καὶ τῇ παντελεῖ ἁλλοτριώσει τῶν περισπασμῶν ἡμῶν κατορθοῦται.* Die nachfolgenden „Menschsatzungen“ sind somit sehr gut begründet.



κρείττονα κοινωνίαν, ἣ βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαίμονός ἐστι δείγμα.

Uebrigens urtheilte damals nicht bloss unser Interpolator so voreilig. Auch Lactantius schloss seinen Tractat (l. c. Cap. LXX): Celebremus igitur triumphum Dei cum exultatione, victoriam Domini cum laudibus frequentemus. Aehnlich Eusebius: De Martyribus Pal. XIII p. 153 *τότε δῆτα καὶ οἱ καθ' ἡμᾶς ἄρχοντες αὐτοὶ δὴ ἐκεῖνοι, δι' ὧν πάλαι τὰ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐνεργεῖτο πολέμων, παραδοξοτάτῳ γνώμῃ μεταβαλλόμενοι παλινρδίαν ἔδον*, cf. H. E. X, 2 u. 3. Wie man nun die Schrift des Lactantius und die Kirchengeschichte des Eusebius noch vor 319, in welchem Jahr die Christenverfolgung des Licinius begann (Burckhardt l. c. p. 330), anzusetzen alle Ursache hat, so muss auch unsere Interpolation vor diesem Jahre ausgeführt worden sein und zwar kurze Zeit vor der Abfassung der Kirchengeschichte, denn, wie wir gleich zeigen werden, dienen unsere Paragraphen zur „Philonischen“ Beglaubigung der V. C.

Dadurch aber, dass sich unsere Fälschungen zeitlich so eng an die Kirchengeschichte des Eusebius anreihen, gewinnt der von Lucius etwas kurz abgewiesene Verdacht: der Bischof von Cäsarea habe hier möglicherweise selbst die Hand im Spiel gehabt, ungemein viel an Wahrscheinlichkeit.

Wenngleich nun Eusebius nach Burkhardts Urtheil „der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Alterthums“ ist, und ihm deshalb dieser Betrug schon zugetraut werden könnte, so möchten wir ihm doch nicht direct die Autorschaft unserer Paragraphen und der V. C. aufbürden. Denn die Gründe, die sich dafür allenfalls geltend machen liessen, sind zu allgemeiner Natur. Die Auffassung der christenfeindlichen Imperatoren von Seiten des Fälschers ist allerdings völlig Eusebianisch, aber wie der gleichzeitige Lactantius zeigt, war diese Auffassung unter den damaligen Christen allgemein verbreitet. Wenn ferner Eusebius, wie unser Fälscher, den Philo genauer

studirt hatte<sup>1)</sup> und 'der vollkommenen Asketen (*ὁ ἐντελής τρόπος* citirt von Lucius, Th. p. 131), d. h. der „Therapeuten“ unseres Fälschers rühmend gedenkt, und wenn sich endlich einige fast gleichlautende „Stichworte“<sup>2)</sup> bei Eusebius und unserm Fälscher nachweisen lassen, so genügt doch die Annahme, dass unser Fälscher aus derselben Origenistischen Schule stammte, aus der der Bischof von Cäsarea hervorgegangen war, um auch diese Uebereinstimmung zu erklären. Nun wissen wir freilich über die *διατριβή*, die Pamphilus in Cäsarea errichtete, sehr wenig, da wir leider die betreffende Schrift des Eusebius (H. E. VII, 32 p. 425) nicht mehr besitzen, immerhin genügt das wenige, um in unserm Fälscher einen Zögling jener Schule vermuthen zu können. Dahin führen zunächst die von uns nachgewiesenen Origenistischen Bestandtheile der „essäischen“ Lehre. Da dem Fälscher ferner Philonische Phrasen äusserst geläufig sind<sup>3)</sup>, so muss derselbe ein eingehendes Studium Philos hinter sich haben; gerade dies ist aber ein neues, vielleicht entscheidendes Merkmal, das uns zu derselben Schule leitet. Wir wissen nämlich,

---

1) Was seine Citate aus Philo bezeugen.

2) Eusebius nennt die feindlichen Kaiser *τῆς θεοσεβείας ἐχθροί* (IX, 11) oder auch *μισάνθρωποι* (X, 8). unser Interpolator spricht von ihren *μνημεῖα τῆς αὐτῶν ἀσεβείας καὶ μισανθρωπίας* p. 459. Die Christen heissen bei Eusebius *ὅσιοι* VII, 10 u. *θεοσεβείας ἀθληταί* IX, 1, bei dem Interpolator *ὅσιοι* und *ἀθληταί ἀρετῆς*. Wie unser Interpolator nennt auch Eusebius das asketische Leben fern von den Städten „Philosophie“, z. B. VI, 9 p. 169; VI, 10; VII, 32 p. 430. Auch erklärt uns Eusebius, weshalb man die sicher nicht leichte Operation vornahm, die Essäer *ζῶντας ἐν μαγείῳ τρόπῳ κατὰ μέλη καὶ μέρη χειρουργεῖν*, wir lesen nämlich bei ihm X, 8 [p. 278], die Henkersknechte hätten *ξίγει τὸ σῶμα εἰς πολλὰ τμήματα καταχειρουργοῦμενοι . . . τοῖς τῆς θαλάσσης βυθοῖς, ἰχθύσι βορὰ ὑπτιούμενοι*. Offenbar wollte man dadurch die Gebeine der Verehrung der Gläubigen entziehen.

3) Wenn man bedenkt, welchen Fleiss er zur Erlangung dieser Kenntnisse angewendet haben muss, so wird man uns zugeben, dass die Autorschaft des Eusebius höchst unwahrscheinlich ist, denn Schriftsteller, die etwas Eigenes produciren können, pflegen selten dem Nachahmungstriebe derartiger Opfer zu bringen.

dass Origenes nicht nur bereitwilligst den alexandrini-  
schen Juden citirt (z. B. C. Celsum VI, 21), sondern ihn  
auch ganz energisch gegen Celsus vertheidigt hat (l. c.  
IV, 51)<sup>1)</sup>. In der That war Philo der bedeutendste  
Vorgänger für die allegorische Schriftauslegung, ganz ab-  
gesehen von seinem übrigen Systeme, das ja den späteren  
philosophischen Christen aus Alexandrien nur zusagen  
konnte; Origenes musste schon deshalb suchen, dass das  
Ansehen dieses Mannes bei den Heiden und vor allem bei  
den Christen gewahrt blieb, denn für christliche Leser war  
schliesslich, wie jede frühere Apologie des Christenthums,  
auch seine Widerlegung des Celsus bestimmt. Es unter-  
liegt nun keinem Zweifel, dass sich das Ansehen Philos  
gleichzeitig mit dem Studium seiner Werke in der von  
Origenes ausgehenden Schule zu Cäsarea erhalten hat;  
Eusebius mit seinen reichen Citaten aus den Schriften des  
Alexandriners und alle späteren Origenisten verrathen uns  
diese geheime Vorliebe zur Genüge. Demnach scheint  
uns die schon aus andern Gründen nahe liegende An-  
nahme, auch unser Pseudo-Philo habe zu derselben Schule  
gehört, eine nicht gerade aus der Luft gegriffene Conjectur  
zu sein.

Wenn wir also glauben, den ersten Geschichtsschreiber  
des Christenthums von einer directen Betheiligung an dem  
uns vorliegenden Betrüge freisprechen zu können, so halten  
wir dagegen seine mittelbare Betheiligung für höchst wahr-  
scheinlich.

Hier nun scheint uns der Ort, die von Lucius etwas  
zu eng umgrenzte Tendenz der Vita Contempl. durch einen  
neuen Gesichtspunkt zu erweitern. Die V. C., sagen wir  
also, hat nicht bloss den Zweck, das fortgeschrittene Mönch-  
thum anzupreisen, sie will gleichzeitig auch den so viel ge-  
schmähten Origenes vertheidigen.

Bekanntlich war das Haupttätigkeitsgebiet, das Origenes

---

1) Später griff Porphyrius den Origenes wegen seiner allegori-  
schen Interpretation an, wie früher Celsus den Philo: Eusebius H.  
E. VI, 19.

seinen Gegnern gab, seine allegorische Schrifterklärung<sup>1)</sup> und seine auf dieselbe basirte speculative Theologie. Nun war Origenes selbst Mannes genug, um sich seiner Gegner aus eigenen Kräften zu erwehren. Anders stand es dagegen bei seinen Epigonen. Zwar haben sie tapfer alle Arten der Vertheidigung erschöpft: bald haben sie ihn in der überschwänglichsten Weise gepriesen [wie Gregorius Thaumaturgus], bald haben sie, ähnlich wie im siebzehnten Jahrhundert die Freunde des Jansenius, behauptet, die betreffenden Ketzereien fänden sich gar nicht in seinen Schriften, bald gaben sie die Ketzereien zu, leugneten aber ihre Tragweite<sup>2)</sup>, und bald haben sie Interpolationen von Seiten ketzerischer Leser angenommen<sup>3)</sup>. Trotz all' dieser vielen Wendungen gelang es ihnen nicht, die Orthodoxie ihres Meisters zu retten. Ihre ihnen jedenfalls an Stimmorganen überlegenen Gegner behielten hier das Feld. Origenes wurde verurtheilt, und noch im sechzehnten Jahrhundert zweifelte man nicht, dass er auf ewig der Hölle verfallen sei<sup>4)</sup>.

Nun gehörten aber zur Origenistischen Partei nicht nur die gewandtesten, sondern auch die wissenschaftlichsten Köpfe der Kirche, die sicher, bevor sie sich ihren schreienden Gegnern fügten, alle Hülfquellen ihres Geistes und Witzes erschöpft haben; ihre Ehrenrettungsversuche sind aber von der nachfolgenden Orthodoxie zum grössten Theil vertilgt oder nur fragmentarisch erhalten worden. Es ist daher wohl möglich, dass einer unter diesen Männern den Origenes durch den Vorgang des in seiner Schule fleissig gelesenen Philo

1) Trotzdem wurden auch die einzigen wissenschaftlichen Gegner des Origenes, die Antiochener Exegeten, von der V. ökumenischen Synode verdammt.

2) Walch l. c. p. 423.

3) Walch l. c. p. 435.

4) Bayle, Dictionnaire (ed. Beuchot) s. v. Origène, Rem. D. Neuerdings scheint man in Rom anderer Meinung zu sein. Vincenzi hat daselbst „eine vollständige Ehrenrettung und kirchliche Rehabilität des grossen Alexandriners“ veröffentlicht; cf. die Kritik Hergenröthers in „Theologisches Literaturblatt“, Bonn 1866.

zu vertheidigen gesucht hat. Freilich war damit noch nicht viel gewonnen, denn Philo war Jude<sup>m</sup> gewesen. Denselben umzustempeln, ihn quasi nach 300 Jahren zu taufen [wie später Origenes hunderte von Jahren nach seinem Tode verdammt wurde], mochte schon lange in Cäsarea frommer Wunsch gewesen sein<sup>1)</sup>; der übrigen Welt aber konnte man diese Art Taufe nur durch einen literarischen Betrug beibringen. Dies Unterfangen, meinen wir nun, hat unser Fälscher gleichzeitig mit seiner Vertheidigung des Mönchthums übernommen. Denn sobald Philo für einen Christen gehalten werden konnte, war die Katholicität des Origenes wenigstens insoweit gerechtfertigt, als er nun einen hoch angesehenen und allbewunderten Vorgänger in der Gemeinde hatte. In der That zeigt uns der Fälscher deutlich genug das, worauf es ihm bei der dogmatischen Seite seiner Essäer und Therapeuten hauptsächlich ankommt: beide Vereine treiben eine sogenannte Philosophie; bei dem ersteren τὰ γὰρ πλείστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει φιλοσοφεῖται [p. 458]. Bei dem letzteren wird uns die Art dieser Symbole näher erklärt: τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι, τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ὀρεῖας ἐρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης, ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. Ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἰρέσεως<sup>2)</sup> ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι [p. 475]. Nach dem Gesagten werden wir kaum fehl greifen, wenn wir bei dieser allegorischen Interpretation und bei diesen Schriften der Stifter der Secte an Origenes und seine Nachfolger in Cäsarea denken.

---

1) Ich schliesse dies aus Euseb. H. E. II, 17. Ὁν [Φίλωνα] καὶ λόγος ἔχει κατὰ Κλαύδιον ἐπὶ τῆς Ἰωάννης εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν Πέτρον, τοῖς ἐκεῖσε τότε κηρύττοντι. Wir haben es hier offenbar mit einer Schulreminiscenz des Eusebius zu thun, denn vor ihm finden wir von diesem Gerücht keine Spur.

2) Da die Therapeuten unmöglich für eine Secte der Juden angesehen werden konnten, gebraucht der Fälscher hier das in unsern Paragraphen sorgfältig vermiedene Wort.



Dass nun unser Fälscher bei seinem doppelten Vorhaben nicht allein seinen persönlichen Neigungen folgte, sondern gleichsam für die Ehre und im Auftrage seiner Schule schrieb, scheint uns aus dem Verhalten des Eusebius klar hervorzugehen. Derselbe hatte sich bekanntlich um 309 [also einige Jahre vor der Abfassung von D. V. C.] mit Pamphilus an eine Vertheidigung des Origenes gemacht, ihm musste daher jeder Versuch, das Andenken seines hochverehrten Meisters zu rechtfertigen, höchst willkommen sein. Als ihm die V. C. von, wie wir vermuthen<sup>1)</sup>, befreundeter Seite zuging, übernahm er sofort die Mittheilung dieser neuesten oder besser dieser steinalten Novität an die literarische Welt. Wenn also Eusebius so bereitwillig auf diese Mystification einging, so liegt das nicht an der Schwäche seines kritischen Verstandes<sup>2)</sup>, denn man sollte doch nicht vergessen, dass Eusebius wirklich „der gelehrteste Kirchenhistoriker seiner Zeit“ war [Lucius, Th. p. 133], sondern weil er sich täuschen lassen wollte, weil dieser Betrug seinen Wünschen entsprach. Der Bischof von Cäsarea war sicher nicht so einfältig, als dass er nicht gewusst hätte, wer Philo gewesen war, und dass Philo unmöglich christliche Asketen schildern konnte; noch war er schliesslich scharfsinniger als die scharfsinnigsten Köpfe der Tübinger Schule, weil er trotz der eigenthümlichen Umgebung die Therapeuten als Christen wieder erkannte. Vielmehr löst sich das uns scheinbar vorliegende psychologische Räthsel weit einfacher auf: der Bischof stand hinter den Coulissen und half den Streich mit ausführen!

---

1) Ich betone ausdrücklich, dass die Verbindung des Fälschers mit Eusebius sich nur vermuthen, nicht beweisen lässt.

2) So kritiklos, wie oft behauptet wird, war jene Zeit gar nicht, die Debatten über den Werth der einzelnen N. T.-Schriften [z. B. Euseb. H. E. VII, 25] beweisen das zur Genüge. Die scharfsinnigen Angriffe des Porphyrius gegen das Christenthum und seine Documente zeigen aber ganz evident, dass man schon damals wohl im Stande war, Widersprüche aufzudecken und die wirkliche Abfassungszeit pseud-epigraphischer Schriften (wie Daniel) zu bestimmen. Baur, Kircheng. <sup>3</sup> I, 421 ff.

Wirklich hat Eusebius alle für das christliche Mönchthum günstigen Schlüsse, die man aus dieser Fälschung ziehen konnte, bereits in seinem Referate gezogen. Ja, noch mehr, was der Fälscher, ohne sich zu verrathen, nicht aussprechen durfte, dass eben Philo von den Strahlen des Christenthums bereits getroffen gewesen<sup>1)</sup> und das therapeutische Leben uraltes Christenthum sei, das konnte Eusebius ganz harmlos und mit voller Ueberzeugung, gleichsam Philo nur referirend, vortragen; und dies hat er gethan!

Jedenfalls wird man uns zugeben, dass der Fälscher nicht besser, nicht erfolgreicher unterstützt werden konnte. Daher erscheint es immer noch als das Natürlichste, hier zum mindesten ein literarisches Compagniegeschäft anzunehmen, in dem Eusebius die Rolle des Zeugen für die Vaterschaft Philos übernommen hatte, denn bekanntlich wurde die V. C. lediglich auf sein Zeugniß hin zu den Werken des jüdischen Philosophen gerechnet.

Dass wir aber wirklich einen mit allen Hilfsmitteln der Gelehrsamkeit und mit dem grössten Bedacht ausgeführten Betrug vor uns haben, beweist das Philonische Sprachcolorit unserer Fälschungen, beweist endlich die von uns nachgewiesene Interpolation von Q. O. P. L.

Der Mann, der die V. C. geschrieben hat, kannte sicher seinen Philo ziemlich genau; für ihn und seine Freunde waren die Schriften des jüdischen Weisen keineswegs so zahlreich<sup>2)</sup>, dass man ihnen schon „deshalb ganz leicht eine neue zufügen konnte“ [Lucius, Th. p. 155].

Nun setzen wir gewöhnlich die uns geläufigen Kenntnisse auch bei andern als ziemlich selbstverständlich voraus. Dem Manne musste daher sein gelehrtes Fälscher-Gewissen schlagen, er musste besorgen, von irgend einem ihm gleichen Philokenner auf frischer That ertappt zu werden. Vielleicht wäre ihm dies gleichgültig gewesen, wenn er, wie Lucius

1) Also jene indirecte Rechtfertigung des Origenes. Von nun ab gilt Philo als „Kirchenschriftsteller“. Hieronymus, D. v. i. Cap. XI (Fabricius, B. E. p. 61). Cf. Vincent v. Beauvais. Speculum Histor. Duaci p. 269 etc.

2) Wie die Aufzählung derselben bei Eusebius H. E. II, 18 zeigt.

annimmt, wirklich allein stand und unbekannt bleiben wollte. Er hatte aber, wie wir zu zeigen versucht haben, höchst wahrscheinlich Helfershelfer hinter sich, die gleich Eusebius bereit waren, mit ihrem vollen Namen für die Fälschung einzutreten. Es galt also, die literarische Ehre und Reputation dieser seiner *δμόζηλοι*, seiner Schule, zu schonen. Schon deshalb musste er — selbst wenn wir bei ihm nicht das diabolische Behagen an einer nach allen Seiten hin gedeckten Mystification voraussetzen wollen, — musste er suchen, eine über alle Zweifel erhabene Philonische Beglaubigung seiner V. C. beizubringen. Diese gewann er durch die Interpolation von Q. O. P. L.; ein Buch, dessen Beispiele leicht um eins vermehrt werden konnten, ohne dass eine Entdeckung des Betruges in Bälde zu erwarten war.

Da nun, wie wir gezeigt haben, unsere Paragraphen eine Fortsetzung der Essäer erwarten lassen, und da der Prolog von D. V. C. ganz eng mit unsern Paragraphen zusammenhängt, so ist es allerdings dem uns unbekannten Fälscher gelungen, seinen zwar bisweilen mit bedenklichen Augen betrachteten Tractat D. V. C. Jahrhunderte anstandslos als Philonische Schrift passiren zu lassen, eben weil Q. O. P. L. eine Schrift ist, die zweifellos dem Philo angehört. Ja die völlig werthlose Schrift Q. O. P. L. wurde der Vergessenheit, der ihre Zwillingsschwester: *πᾶς δοῦλος παῖλος* anheimfiel, entzogen, nicht bloss weil sie die Schilderung der Essäer enthielt (Lucius, E. p. 15), sondern weil sie die einzige scheinbar Philonische Beglaubigung der V. C. brachte.

Demnach ist dem eigenthümlichen Lobe, das Lucius (Th. p. 156) dem Verfasser von D. V. C. zollt, noch hinzuzusetzen, dass er nicht nur einer der geschicktesten Pseud-epigraphen, sondern auch der erste wirklich gelehrte Fälscher des christlichen Alterthums ist.

Endlich erübrigt uns noch ein Wort darüber zu sagen, weshalb der Fälscher gerade die Essäer zur Anknüpfung seiner Therapeuten an Philo gewählt hat. Wir können hier sehr kurz sein, denn, nachdem Hilgenfeld die christlich-mönchische Fabrikation der Essäer in dem Citat des Eusebius

nachgewiesen hat, kann es nicht mehr bezweifelt werden, dass das christliche Mönchthum in den Essenern des Josephus seine Vorfahren wiederzuerkennen meinte<sup>1)</sup>.

Mithin gehört dieser Punkt in die Geschichte der Erklärungsversuche der Josephischen Essener<sup>2)</sup>, die wir hier zu geben nicht beabsichtigen. Trotzdem erlauben wir uns noch hier zu bemerken, dass, selbst wenn jene bekannte Schilderung der Essener von Josephus herrühren sollte, die Mönche des vierten Jahrhunderts gar nicht so unrecht hatten, in diesen Essenern etwas Christliches zu wittern und sie als ihre geistigen Vorfahren zu betrachten; denn es liesse sich vielleicht nachweisen, dass die „tendenziöse

1) Bekanntlich hat man später auch alttestamentliche Vorbilder gesucht, z. B. Theodoret zu Jeremias 35, 6—8 [bei Migne II p. 681] preist τὸν ἀφρόνιδα καὶ ἀκτήμονα βίον der Rechabäer ad v. 19 sagt er: Ἰστέον μέντοι, ὡς ἅπας ἐκείνους φυλάτιων τοὺς νόμους (der Rechabäer), υἱὸς Ἰωνὰδὰβ υἱοῦ Πηχὰβ χρηματίζει. Man vergleiche damit die interessante Zusammenstellung der Rechabäer, Essäer, Nazaräer etc. bei Abälard (ed. Cousin I, 14). Die Versuche der Karmeliter Mönche sind demnach nichts Neues.

2) Eben dahin gehört auch die Identificirung der Ebjoniten mit den Ossenern, Essenern oder Jessenern, die erst das Werk des Epiphanius ist (Petavius bemerkt ganz richtig dazu: Hinc illae lacrimae! Epiphanius, Migne 41 p. 397 Anm. 6). Der ketzerreichen Phantasie des Bischofs von Constantia scheint ausserdem die ebjonitische Ketzerei überhaupt ihr Dasein zu verdanken (wenigstens findet sich eine eigentliche Widerlegung derselben weder bei Justin, noch bei Irenäus: Harnack, Quellenkritik des Gnosticismus p. 34 und 56). Da ferner der in derselben Gegend zu derselben Zeit lebende Hieronymus so wenig wie die übrigen Häreseologen etwas von einer Spaltung der Ebjoniten in essenische und nicht essenische Parteien weiss [Lipsius, Quellenkritik d. E. p. 127], so scheint uns der Verdacht nahe zu liegen, dass des Epiphanius „mündliche“ Nachrichten einfach eigenes Fabrikat sind, das der in seiner Ketzerriechelei wenig wählerische Bischof aus der V. C. oder gar nur aus den Auszügen dieser Schrift, die er bei Eusebius fand (Lipsius l. c. p. 135), hergestellt hat. Wie folgeschwer diese willkürliche Combination des unzuverlässigsten Zeugen, der seine von den älteren Berichten abweichenden Nachrichten meistens „vom Hörensagen“ hat (Koffmane; Die Gnosis p. 18), gerade für die moderne Geschichtsauffassung geworden ist, braucht hier nicht gesagt zu werden.

Lobrede“ der Essener (Kuenen: De Godsdienst II, 352) einen ganz andern Zweck haben kann, als man gewöhnlich angenommen hat und noch heute annimmt.

Fassen wir zum Schluss das Resultat unserer Untersuchung kurz zusammen, so lautet es: die „Essäer des Philo“ sind als Vertreter einer „vorchristlichen Häresie in Israel“ aus der Kirchen- oder Ketzergeschichte zu streichen. Trotzdem behalten sie natürlich auch so noch, gerade wie die Therapeuten, einen bedeutenden Werth für die Geschichte des christlichen Mönchthums, denn „eine Urkunde, die als unecht erwiesen ist, ist damit noch nicht als werthlos erwiesen“ (Hatch - Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen p. 4). Aber für die eigentliche Ketzergeschichte verbleiben uns nur die räthselhaften Essener des Josephus, deren Erklärung wir durch unser Arbeit erleichtert zu haben hoffen.



# Paulus Episcopus

von

Prof. van Manen  
in Leiden.

Es gab eine Zeit, in der jeder, der nur einigermaßen am Vorrechte einer allgemeinen Bildung und Entwicklung theilnahm, den „Apostel Paulus“ kannte. Wenn das Gedächtniss hie und da versagte, so hatte man Hilfsmittel, ihm dabei entgegen zu kommen. Man zog die Bibel zu Rathe und man kannte darin den Weg sehr gut. Man wusste, dass reiche — und warum nicht auch vollkommen zuverlässige? — Quellen für unsere Kenntniss von dem Leben und den Werken des Apostels darin enthalten seien: das Buch der Apostelgeschichte, ausserdem dreizehn von Paulus eigenhändig geschriebene Briefe und „möglicherweise auch der Brief an die Hebräer“.

Diese Zeit ist vorüber, wenn auch nicht für alle, so doch wenigstens für die meisten, die die Resultate der Wissenschaft zu verwerthen gewohnt sind. Wenn sie auch nicht, gleich vielen ihrer Zeitgenossen, im Alten, ja selbst im Neuen Testamente Fremdlinge geworden sind, so meinen sie doch nicht mehr so sicher wie früher den „Apostel Paulus“ zu kennen, oder mit Leichtigkeit im Stande zu sein, ihn kennen zu lernen.

Sie haben von Tübingen aus vernommen, dass die Apostelgeschichte, mit geschichtskundigem Blicke betrachtet, keine zuverlässige Schrift sei; dass schärfer als vorher

unterschieden werden muss zwischen dem Bilde des Paulus, wie es hierin uns gezeichnet wird und zwischen dem, welches sich beim aufmerksamen Studium seiner eignen schriftlichen Hinterlassenschaft vor unsern Augen gestaltet, und dass bei den letztgenannten Werken nur noch an die sog. Hauptbriefe gedacht werden soll: den an die Römer, die zwei an die Corinthier, den an die Galater, während einige die Vierzahl vermehren zu müssen meinten mit den sicher echten Briefen an die Philipper, dem ersten an die Thessalonicher und dem an Philemon. Man redete dann vom „Paulus der Apostelgeschichte“ und vom „Paulus der Hauptbriefe“. Der letztere war der wahre, der echte, der grosse Apostel der Heiden. Ausserdem kam es noch vor, dass man von einem „Pseudopaulus“ oder dem „Paulus der kleineren Briefe“ sprach.

Aber auch diese Unterscheidung ist seit einigen Jahren nicht mehr die neuste. Der Professor A. D. Loman suchte sie durch eine andere zu ersetzen, die uns nöthigen will, zwischen „Paulus Historicus“ und „Paulus Canonicus“ einen Unterschied zu machen. Der erstere ist der echte, der Apostel Paulus. Wir kennen ihn, das ist allerdings richtig, nur sehr wenig, aber doch immer noch viel besser aus der Apostelgeschichte, als aus den, auf seinen Namen lautenden Briefen. Diese Briefe, von denen in Wirklichkeit nicht einer von ihm selbst geschrieben wurde, zeichnen uns ein Bild des Paulus der Art, wie andere nach ihm, im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ihn gern in ihrem eignen Interesse darstellten, und welcher darum am besten, im Unterschiede von dem „Historischen“, nach den später „canonisch“ gewordenen, untergeschobenen Briefen „Paulus Canonicus“ genannt wird.

Während Herr Loman noch damit beschäftigt ist, den Beweis für die Richtigkeit seiner Ansichten zu liefern, überraschen uns zwei andere Amsterdamer Professoren, Dr. A. Pierson und Dr. S. A. Naber, mit der Entdeckung wieder eines andern Paulus. Sein Zuname ist „Episcopus“; dies ist ein höchst merkwürdiger Mann. Wir lernen ihn kennen

aus den unlängst erschienenen *Verisimilia*<sup>1)</sup>, d. i. Wahrscheinlichkeiten, Muthmassungen, ein Beitrag zur Erklärung der Räthsel, welche eine Auflösung verlangen, nachdem man erkannt und eingesehen hat, dass der Text der Schriften des N. T.s, an vielen Stellen verbösert, gesäubert und tendenziös redigirt, kein festgeschlossenes Ganze, sondern voller Risse, Nähte und Fugen ist und in der überlieferten Gestalt keinen verständlichen Sinn giebt.

Es ist wahr, von des Mannes äusserem Loose vernehmen wir nicht viel oder gar nichts. Seine Abkunft bleibt in Dunkel gehüllt, sein Wohnort ist uns unbekannt. Wir können selbst kaum die Zeit, in der er lebte, annähernd richtig bestimmen. Eine einzige Andeutung scheint uns das Recht zu geben, ihn uns um's Jahr 56 als in der Blüthe seiner Jahre stehend, vorzustellen. Allerdings, damals wurde nach dem Urtheile berufener Richter, mit deren Zeitbestimmung die Herren Pierson und Naber sich gern einverstanden erklären<sup>2)</sup>, der jetzt dem Paulus Episcopus zuerkannte Brief an die Galater geschrieben. Aber der zweite Brief an die Corinther, welcher nach der Ansicht eben jener, als zuverlässige Führer gerühmten Sachverständigen, ungefähr zwei Jahre später verfasst wurde, entstand nach Pierson und Naber geraume Zeit, nachdem Paulus Episcopus vom Schauplatze abgetreten war, und ein anderer bei der Abfassung der gelehrten Arbeit, die wir jetzt als zweiten Brief des Paulus an die Corinther kennen, ohne Bedenken sein Werk benutzen konnte<sup>3)</sup>. Man sieht also: wir können nicht viel

---

1) *Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber; Amstelodami apud P. N. van Kampen. u. Fil. MDCCCLXXXVI.*

2) „Non credimus compositos esse libros Novi Testamenti post tempora, quibus hodie a peritis iudicibus assignantur. . . Sit conscripta Epistula ad Romanos circa annum 60 post Christum,“ p. 294. Das Gefühl herrscht doch schon allgemein, dass von den Hauptbriefen der an die Römer zuletzt geschrieben wurde.

3) „Hinc nobis persuasimus compilatam fuisse hanc secundam Epistolam ad Corinthios satis diu post eas epistulas (ad Thess., ad

vertrauen auf der obengenannten Zeitbestimmung. Es ist nach der Meinung der Herren Pierson und Naber ebenso gut möglich, ihren Paulus Episcopus in die Mitte als gegen das Ende des ersten Jahrhunderts zu setzen, während doch der durchgängig ihm zuerkannte katholische Charakter vermuthen lässt, dass seine Thätigkeit sicherlich nicht früher als in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fällt.

Indess werden wir für unsere Unbekanntschaft mit des Mannes Lebenslauf und -Loos reichlich entschädigt durch das hellere Licht, welches die Herren Pierson und Naber auf seinen Geist und auf seine praktisch-gelehrte Thätigkeit, bezüglich der von ihm geleiteten Gemeinden, haben fallen lassen. Er war eine Art der, wie es scheint, nicht wenig zahlreichen Episcopi — Aufseher oder Bischöfe; es ist unmöglich, die richtige Bezeichnung zu treffen, weil wir nicht wissen, ob die hier gemeinten Personen vor oder nach der Zeit lebten, in der die episcopi aus Aufsehern: Bischöfe geworden waren — die über allerlei vorkommende Fälle an ihre Gemeinden Briefe richteten und deren Werke theilweis später im N. T. einen Platz gefunden haben. Unser Paulus Episcopus war in der Zahl dieser achtbaren Männer nicht der Geringste. Im Gegentheil, er hat, ob schon dessen unbewusst, an der Sammlung neutestamentlicher Schriften hervorragenden Antheil. Er war es, der die beiden Briefe an die Thessalonicher, den an die Galater und den ersten an die Corinthier, welche allein unter dem Namen des Apostel Paulus auf uns gekommen sind, in ihre jetzige Gestalt gebracht hat. Nicht als ob er diese Schriftstücke im gewöhnlichen Sinne des Wortes geschrieben hätte. Nicht als ob er den Inhalt ganz sollte erfunden haben. Nicht dass er dafür gelten könnte, Briefe in Abhängigkeit von irgend Jemand anderem bearbeitet zu haben. Er hat vielmehr gesammelt, was der Sammlung werth schien, und

---

Gal., I ad Cor.), quas supra tractavimus, nam conglutinata esse demonstravimus scripta ejusdem illius viri, quem quatuor illas superiores Epistulas retractavisse comperimus,“ p. 122. Ein anderer Beweis war bereits p. 108 angeführt worden.

zwar aus jüdischen und anderen Schriften, zuweilen einfach aneinander gefügt, was, verschiedenen Quellen entlehnt, Veranlassung bot oder den Anschein hatte, dazu gehören zu können, zuweilen hat er auch das von anderwärts Aufgenommene ein klein wenig modificirt, zugestutzt, mit einem christlichen Anstrich versehen oder ihre Fugen überklebt, so dass Bekenner des Christenthums wähnen konnten, keine ursprünglich jüdische Schöpfung vor sich zu haben, sondern Früchte des Geistes und Herzens ihrer eigenen Sinnesverwandten. Er war ein „braver und bescheidener Mann, obwohl nicht frei von aller Eitelkeit“, ein „liebenswürdiger Greis“, den das harte Geschick zeitweilig in einiger Entfernung von seiner geliebten Heerde hielt, und der heisses Verlangen nach ihr trug, wie sie nach ihm<sup>1)</sup>. Dann griff er nach der Feder, würden wir sagen. Aber er war kein Schriftsteller. Darum machte er aus der Noth eine Tugend und bediente sich der Auszüge aus anderen Schriften, zwischen die er seine eigenen Bemerkungen, Mittheilungen, Ermahnungen und Tröstungen einflocht, während er das Uebrige unverändert herübernahm, doch zuweilen auch Sachliches verband, oder durch Hinzufügen eines einzelnen Wortes ein wenig christlich färbte.

Gewöhnlich diente ihm bei dieser Arbeit, als Grundlage für seine Schriftstellerei, die eine oder die andere Schrift aus dem reichen Bücherschatze der Pneumatici. Bei diesem Namen haben wir an sehr aufgeklärte Juden zu denken, die das Herz auf dem rechten Flecke hatten. Ihre intellectuelle und ethische Bildung hatten sie unter ihren Zeitgenossen erhalten und lebten zu Beginn unserer Zeitrechnung in der frohen Erwartung, dass der Menschensohn, von dem Daniel prophezeit hatte, nun bald erscheinen werde. Das mosaische Gesetz hatte für sie insofern seine Bedeutung verloren, als es streng auf die Wahrnehmung der äusseren Formen und cultischen Verpflichtungen drang. Aber das war denn auch der entscheidende Grund für ihre Verachtung und Verfolgung von Seiten der Phari-

---

1) p. 14.



säer. Von ihren schätzbaren Schriften würde in Folge dessen sicherlich nichts auf uns gekommen sein, wenn sie nicht durch eine glückliche Verkettung der Umstände zum Theile in unserm Neuen Testamente aufbewahrt worden wären.

Diese Pneumatici können in gewissem Sinne Vorläufer der Christen genannt werden. Um diese aus sich hervorgehen zu lassen, bedurfte es nur noch einer kleinen Verstärkung der bereits gespannten Erwartung. Dann musste wohl die Ueberzeugung geboren und zugleich laut ausgesprochen werden, dass der lang erwartete Menschensohn bereits erschienen war. Sein Name war bald gefunden; denn das Hebräische: Retter, Heiland entsprach dem griechischen Eigennamen Jesus, wie das hebräische: Messias dem Griechischen Christus. In Bezug auf diesen Jesus Christus wurden nun allmählich unter Zuhülfenahme der Jesaianischen Weissagung und einiger griechischen Fabeln die nöthigen Erzählungen in Umlauf gesetzt, selbst bis zu der, dass er gestorben und wieder von den Todten auferstanden sein soll<sup>1)</sup>. Die anderen Schriften, in denen von dem Menschensohne gesprochen wurde, ohne dass dabei an eine bestimmte, von einem früheren Aufenthalte auf Erden her bekannte, Persönlichkeit gedacht worden war, konnten ohne viel Mühe nach den neuen Bedürfnissen der „Christen“ näher bezogen und bestimmt werden. Ihre Vorgänger haben dies gut verstanden und dabei die Werke der Pneumatici mit grossem Eifer zu Rathe gezogen, als Modelle benutzt und mit liebenswürdiger Einfalt geplündert. Sie selbst konnten jedoch vermöge ihrer Sanftmuth, ihrer Friedfertigkeit, ihres ernstesten Bemühens, um die Gemeinden, die ihrer Sorge anvertraut waren, auf den rechten Weg zu leiten, nicht in dem Schatten stehen, den diejenigen warfen, welche ihre grossen Meister im Denken und Schreiben gewesen waren. Bei diesen ist alles logisch, wohldurchdacht, gut verbunden, die Sprache kernig und der Ton steht in Uebereinstimmung mit der grossartigen Beschaffenheit des

---

1) p. 17.

behandelten Themas und der wohlgegründeten Ueberzeugung. Die grossen und schönen Gedanken, welche in den nach Paulus genannten Briefen ihren Ausdruck erhalten, sowie alles, was darin von einer vortrefflichen Sittenlehre spricht, von einem entschiedenen Bruche mit dem alten Gesetze, von einer unwandelbaren Hoffnung auf eine bessere Zukunft und von einem zwar nicht mehr gesetzlichen, aber doch geistigem Leben, wozu der Mensch von Gott berufen wird; das hat mit dem eigentlichen Christenthume nichts zu thun und ist einfach von den leider noch immer so sehr verkannten Pneumatici herübergenommen. Die Christen fügten ausser einigen unschuldigen Bemerkungen und Ermahnungen nur alles das hinzu, was uns heute, beim Lesen der von ihnen aufgenommenen und überarbeiteten Bruchstücke, unlogisch, matt, charakterlos, und mit dem Obigen in Widerspruch stehend erscheint. Sie meinten's wohl gut und thaten zweifellos ihr Möglichstes, um die Mitglieder ihrer Gemeinden zu einem Leben in Frieden, Liebe und Eintracht zu veranlassen, aber — — — sie waren nun einmal „Christen“, es fehlte ihnen an Talente ihrer grossen Vorgänger unter den Juden, der von den Pharisäern verachteten, aber nicht hoch genug zu stellenden Pneumatici.

Einem von diesen nun hatte es der „liebenswürdige“ Paulus Episcopus zu verdanken, dass er im Stande war, zur Zeit einer unliebsamen Trennung von seiner Gemeinde den uns aus dem N. T. bekannten Ersten Brief an die Thessalonicher zu schreiben. Er nahm das Buch dieses unbekannten Pneumaticus aus jener Zeit, d. h. „sicher“ vor dem Beginn unserer Zeitrechnung, welches für die Gläubigen seiner Zeit bestimmt war, schrieb davon einige Stücke ab, setzte dazu einige freundliche Worte hinten an und fügte noch einige, den Sinn störende Ausdrücke hinein. So kam der „Brief“ zu Stande, der mit einigem Wohlwollen für ein christliches Schreiben gelten durfte, obwohl der Hauptinhalt rein jüdisch war. Man erkennt den guten Episcopus sogleich an dem Nachdrucke, womit er sich selbst

im Unterschiede von dem grossen Unbekannten, den er ausschrieb, hervorhob als „Ich Paulus“ 1. Thess. 2, 18. Von ihm stammt die Ueberschrift des Briefes 1, 1; die sinnstörende Hinzufügung von: und des Herrn, 1, 6; die Meldung des Factums, dass Gott Jesum von den Todten erweckt hat und dass Jesus uns vom zukünftigen Zorn erlösen soll, 1, 10 b; die viel weniger von Erhabenheit und Würde, als viel mehr von grosser Liebe zeugende Selbstvertheidigung 2, 2b — 13a; die Behauptung, dass die Juden, die vor Beginn unserer Zeitrechnung die Pneumatici verfolgten, deren Rolle nun die Christen übernommen haben, „den Herrn Jesus und ihre eignen Propheten getödtet hätten“, V. 15; die liebeathmenden Versicherungen, die wir 2, 17 — 3, 11 lesen; die überflüssige Erklärung, dass ihnen „durch den Herrn Jesus“ einige Aufträge zu Theil geworden seien, 4, 2; die doch nur auf niederem Niveau stehende Sittenlehre, die wir 4, 11 ff. finden; der aus Missverständniss entstandene Zusatz betreffs des Glaubens, „dass Jesus gestorben und auferstanden sei“, 4, 14a; das kindische Wortspiel 5, 4—10; und „vielleicht auch“ V. 11—13. Alles Uebrige, Cap. 1, 2—2, 1; 2, 13b—16; 3, 12. 13; 4, 1—9. 13—18; 5, 1—3 und 14—28, mit Ausscheidung der genannten Einschiebungen, gehört zu dem alten, von unserm Episcopus für seine Gemeinde nutzbar gemachten Buche des uns unbekannten Pneumaticus aus dem letzten Jahrhundert vor Christus. Wir lernen dessen Werk kennen als ursprünglich für die Glaubensstärkung seiner Geistesverwandten bestimmt, um ihre Hoffnung zu festigen und sie zur Geduld zu ermahnen. Sie sollten ausharren in der Erwartung, dass der Messias, von dem Daniel gesprochen, einstmals auf den Wolken kommen werde; inzwischen sollten sie sich eines sittenreinen und frommen Lebens befleissigen, wie es denen gezieme, die so grosse Erwartungen hegen dürften. Das ist die besondere Eigenthümlichkeit ihrer religiösen Anschauung, dass sie stets daran erinnern, wie vielfach diese Hoffnung in Judäa getheilt wird und dass sie deswegen von ihren Stammesgenossen, den rechtgläubigen Juden, Verfolgungen zu erleiden hätten. Was hierauf der Pneumaticus

schrieb, um seine Leser zu ermuthigen, wie wir es aus 3, 13 noch erkennen können, ging unglücklicher Weise verloren. Nicht jedoch seine bestimmte Versicherung, dass Jesus, — der unbekannte „Sohn des Menschen“, nicht zu verwechseln mit dem späteren Jesus von Nazareth der Christen —, bald kommen werde, begleitet von allen Heiligen des A. T.s. Dass nur die Gläubigen dafür Sorge trügen, dass sie ohne Tadel erfunden würden! Und dass Niemand betreffs der Entschlafenen sich nur irgend welchen Kummer bereite, wie jene thäten, die als das rechtgläubige Israel fortwährend von der Wiederaufrichtung des Volkes träumten. Jene sind hoffnungslose Schwärmer, im Gegensatz zu den Gläubigen, welche in Bezug auf die Ankunft Jesu noch ganz ausserordentliche Dinge erleben werden und endlich in allgemeinen Tugenderweckungen ihre Entschädigung finden.

Ein so vortreffliches Werk würde Paulus Episcopus „niemals“ verfasst haben können. Wie ganz ausserordentlich gut kam ihm da nicht das alte Buch zu Nutze, worin er vieles nach seinem eigenen Geschmacke vorfand: mit Gewalt bekleideten Worte und Schmeicheleien zu Ehren der Gemeinde; er scheute sich nicht, dieselben zu wiederholen, weil er gegen seinen Willen gezwungen war, sich selbst zu vertheidigen und Undankbarkeit an einer Gemeinde zu rügen, die ihre Pflicht versäumt hatte. Der Mann konnte also ein ernstes Wörtchen mit derselben reden, und doch zu gleicher Zeit der seiner Obhut anvertrauten Heerde mit Liebkosung begegnen.

Bei einer andern Gelegenheit, es war damals, als er den uns bekannten Zweiten Thessalonicherbrief schrieb, benutzte er eine kleine jüdische Apokalypse, 2. Thess. 2, 1—12, worin nichts Christliches zu finden ist, und der ursprüngliche Verfasser in ziemlich verwirrter und zum Theil unverständlicher Sprache sich an Worte und Bilder des Danielbuchs anlehnt und eine Schilderung vom „Tag des Herrn“ entwirft. Aus derselben Quelle stammen die herübergenommenen Verse 1, 5—10 und das ganze dritte Capitel mit Ausnahme von V. 7b—13 und 16—18. Dies

letzterwähnte Stück schrieb Paulus Episcopus, worin er u. a. sich stellt, als ob er nicht begreifen könne, wie „ungehöriger Lebenswandel“ in V. 6 mit: „nicht wandeln nach der Ueberlieferung“ gleichgestellt werden könne. Auch das Uebrige ist von seiner Hand. Man erkennt ihn z. B. 1, 1—4 und 11—12 augenblicklich an seiner „honigsüssen, aber bezeichnungslosen Rede“.

Eine vielsagende Probe seiner eigenartigen Thätigkeit hat er uns in der Schrift hinterlassen, die wir als Brief des Paulus an die Galater kennen. Hier sehen wir den Episcopus mit der ganzen Fülle seiner Macht auftreten, um Streitigkeiten beizulegen und das zu versöhnen, was nur schon allzu lange unversöhnt neben einander gestanden hatte. Der Streit zwischen dem freisinnigen und dem rechtgläubigen Judenthum über die Bedeutung des Gesetzes und die Zulassung der Heiden zu den Segnungen des wahren Glaubens gehörte längst schon zur Vergangenheit. Das „Evangelium der Vorhaut“ war in seinem allgemein unbestrittenen Daseinsrechte bereits anerkannt neben dem „Evangelium der Beschneidung“; eine zwiefache frohe Botschaft, womit die des späteren Christenthums gar nichts zu thun hat, wenn man auch Jahrhunderte lang das Gegentheil vermuthet und dasselbe in aller Einfalt als eine unumstössliche Wahrheit gelten liess. Der Streit betraf eine rein jüdische Sache, wenn er auch noch unter den Christen seine Fortsetzung finden mochte, wie dies anfänglich, wenn schon später nicht mehr, der Fall sein konnte, da man sich bald einig fühlte in der Erkenntniss der neuen Lehre, der Lehre von dem Christus und sich allmählich ganz einmüthig fühlte gegenüber den Differenzen, die vorher zwischen Juden und Heiden, sowie zwischen Judenchristen und Heidenchristen bestanden hatten. Unser Paulus Episcopus hat auf das Werk der von selbst zu Stande gekommenen Versöhnung sein Siegel gesetzt und es zugleich, inwiefern es noch nöthig erscheinen mochte, durch die Zusammenstellung seines Galaterbriefs befestigt, in welchem die meisten der strittigen Auffassungen einfach neben einander gestellt werden und vermöge dessen Jeder, was er will, zu finden vermag,



während diejenigen, welche über den Parteien standen, den Widerspruch unbeachtet liessen und aus dem Grunde daran keinen Anstoss nahmen, weil sie alles Interesse an den damit zusammenhängenden Fragen verloren hatten.

In Folge eines sehr erklärlichen Zuges innerhalb der menschlichen Natur fühlte sich der „liebenswürdige“ und im höchsten Grade „sanftmüthige“ Episcopus besonders von allem angezogen, was rauh, heftig und forsch klang, wenn er es auch unmittelbar durch ein einzelnes Wort oder durch eine vollkommen entgegengesetzte Bemerkung seiner eigenartigen Gestalt zu entkleiden suchte. So versäumte er es nicht, von irgendwo vorgefundenen Erzählungen „wahrhafter Apostel“ unter den freisinnigen Juden Gebrauch zu machen, die sich's zur Aufgabe gemacht hatten, das Evangelium der Pneumatici den Heiden, und denen, die wir ihre eigne Sprache sprechen hören, zu predigen, z. B. Gal. 1, 8. 11. 12. 15. 16. 22; 2, 5. 6; sicher auch noch anderwärts, in dem geschichtlichen Theile des Briefes 1, 1—2. 14; nur so viel kann man jedoch mit Recht behaupten, dass der friedliebende Episcopus alles, was er herübernahm, mit seinem eignen, mehr oder minder süsslichen Geschwätze verschmelzen liess, an dem man ihn sogleich erkennt, wie z. B. 1, 1—5 und ebenso mit den Mittheilungen, die sein eignes Leben betrafen, wie z. B. die über seine Reise nach Jerusalem, um sein Verhalten dem Urtheile der daselbst Machthabenden zu unterwerfen, 2, 2. Glücklicher Weise befinden wir uns in anderer Beziehung wieder in viel hellerem Lichte und dürfen unter anderm annehmen, dass Kephas, von dessen Benehmen zu Antiochien Paulus Episcopus recht hässliche Dinge zu erzählen weiss, 2, 11—14, eine unbekannte Grösse war und keinesfalls der Apostel Petrus gewesen ist, einer jener Machthabenden zu Jerusalem, wenn man auch vielfältig später und bis in unsere Tage herein, die beiden zu einer Person verschmolzen hat. Gewiss, wenn Kephas für unsern Episcopus nicht eine unbekannte Person gewesen wäre, so hätte er jenes Fragment „nicht abschreiben können“; denn er würde doch von Petrus keine Thorheit erzählt haben, und er war obendrein gewöhnt,

Vorwürfe nur gegen unbekannte Personen zu erheben. Man vergleiche 1, 7. 2, 12. 5, 12. Uebrigens lasse man nicht unbeachtet, dass er mit einer kleinen Aenderung des ursprünglichen Textes den alten Streit über die Wahrheit im Sinne von Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit zu einem Kampfe für die Wahrheit des Evangeliums umgestaltete, 2, 14.

In dem zweiten, systematisch-paränetischen Theile des Briefes 2, 14b — 6, 18 nimmt er fast ausschliesslich Stücke aus rein jüdischen Quellen auf. Es sind Gründe und Schlüsse, die zum Theil von denen abstammen, welche als echte Pneumatici mit dem Gesetze endgültig gebrochen hatten, ja dasselbe gar für schädlich hielten, weshalb sie es am allerwenigsten als für die Heiden verbindlich aufgestellt wissen wollten, welche dieselben Erwartungen hegten und Gott auf gleiche Weise zu dienen suchten. Zum andern Theile gehören sie zu den ausgesprochenen Meinungen derjenigen, die den Heiden wohl nicht deshalb wehren wollten, weil sie nie zu Abrahams Samen gerechnet werden könnten, und die, was ihre Person betraf, „geistlich“ dachten und „heidnisch“ lebten, d. h. ohne die Vorschriften des Gesetzes zu beachten, welche aber dessenungeachtet von den bekehrten Heiden Gehorsam gegen das mosaische Gesetz forderten. Paulus Episcopus lässt beide Parteien nach einander zu Worte kommen und fügt zu dem Uebernommenen nur noch so viel hinzu, als zur Erreichung seines besonderen Zweckes nöthig erschien. Er thut zeitweilig etwas Wasser in den allzustarken Wein, wenn er denselben auch aus fremdem Becher bietet. Bei der Zusammensetzung und Einfügung seiner eigenen Bemerkungen zeigt er sich nicht selten sehr un gelenk. Der Sinn wird dadurch mehrmals verdreht. Aber er meint es gut und legt fortwährend ein lauterer Zeugniß eines edlen Geistes ab. So, wenn er, ohne zu dem schönen Worte, das auch ihm als aus der Seele gesprochen gelten kann, irgend etwas hinweg oder hinzu zu thun, einfach wiederholt, was er irgendwo gelesen hat, dass in Christus Jesus weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gilt, sondern allein eine neue Creatur, 6, 15.

So, wenn er in dem sinnstörenden Zusatze 6, 12b und 14b durchblicken lässt, wie weit er von aller Ruhmsucht fern ist und sich aufs Innigste mit dem verbunden fühlt, „welcher von allen verlassen einsam an der Höhe des Kreuzes hing“, und der in seinem Werthe ohne Zweifel war „der höchstvollkommene Sterbliche, den ein verblendetes Volk verstossen hat“, mit dem er jedoch jauchzen mochte: „die Welt ist mir gekreuzigt!“

Für ihn hatte die alte Gegenüberstellung Beschneidung und Vorhaut keine Bedeutung mehr, wohl aber die andere: Beschneidung und Christus. Er denkt dabei nicht an zwei Principe, sondern an zwei nahe bei einander bestehende Gemeinden. In der ersten hängt von der Beschneidung die Seligkeit ab. Wer sich beschneiden lässt, muss selbst wissen, was er thut. Er unterwirft sich dem Gesetze und verwirft damit das den Christen zugesagte Heil. Einige schwankten zwischen zwei Auffassungen: sie schlossen sich der christlichen Gemeinde an, hielten jedoch an Gesetz und Beschneidung fest. Sie glichen auffallend den Reformgesinnten aus den Tagen Calvins, die selbst den Predigern des neuen Lichtes anhängen, ihre Kinder aber noch nach hergebrachter Weise vom Priester taufen liessen. Diesen ruft unser Episcopus zu: „Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nutzen, d. h. ihr seid dann auch verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten“, 5, 2. 4.

Die Hauptveranlassung jedoch für seinen Brief bestand für den Episcopus in einem Autoritätsstreite, der wahrscheinlich mit der alten Frage über Gesetz und Beschneidung eng zusammenhing. Eigentlich konnten alle mit den bestehenden Verhältnissen zufrieden sein: aber einige unruhige Köpfe hatten die getreue Heerde in Verwirrung gebracht. Wollte oder konnte er den Störenfried nicht nennen? Wie dem auch sei; er liess sich's jedenfalls angelegen sein, seiner Gemeinde klar zu machen, dass dies kein Grund sei, sich von ihm abzuwenden und den verdächtigen Eindringlingen williges Gehör zu schenken. Zum Schlusse appellirt er für sich an das Mitleid seiner Leser. Sie möchten ihm

doch kein Beschwer machen, er trüge die Malzeichen Jesu an seinem Körper, 6, 17. „Vielleicht“ hat er damit auf eine erlittene Geisselung angespielt. Auf jeden Fall erhellt hieraus so viel, dass er um seiner eigenthümlichen Auffassung des Christenthumes willen Verfolgungen zu erleiden hatte, 5, 11; sowie dass man ihn in Bezug auf die Unterscheidung zwischen Beschneidung und Christus der Lauheit beschuldigte, als wäre er für die erstere eingetreten und hätte mittlerweile die Gnade Gottes in der That missachtet, 2, 21.

Es kann uns auch wahrhaftig nicht Wunder nehmen, dass er auf vielfachen Widerstand stiess. Dass er für systematische Auseinandersetzungen kein Talent besass, musste vielen als eine Folge von Gleichgültigkeit erscheinen. Er gehörte nun einmal nicht zu den Lehrern der Gemeinde, welche kraft ihres Amtes ihre Thätigkeit in der christlichen Lehre entfalten konnten. Er betete das Kreuz an, ohne es jedoch für der Mühe werth zu halten, zu erklären, was eigentlich das Kreuz bezeichnen sollte. Das Aergerniss des Kreuzes war sein Ruhm, 3, 13. Er hat sich selbst gekennzeichnet in den Worten, die uns lehren, dass das ganze Gesetz in dem einfachen Gebote: Liebe den Nächsten wie dich selbst, 5, 14, vollbracht werde. Er war ein lebenswürdiger Mann, ein edler Geist, wiewohl immer ein wenig eitel, aber er war kein Denker. Eine eigene, auf ethischer Grundlage systematisch aufgebaute Ueberzeugung, eine Lehre, die er sein Eigen nennen konnte, besass er nicht. Und weil er dies wusste, so borgte er, wenn er seiner Schreiblust Genüge thun wollte, bei den ausserordentlich aufgeklärten und gebildeten Männern, welche als die Pneumatici unter den Juden der letzten Jahre vor Beginn unserer Zeitrechnung von ihren orthodoxen Volksgenossen nicht verstanden, sondern verkannt und verfolgt wurden, und bald spurlos untergegangen waren; wiewohl er ihre streng logischen Beweisführungen nicht überall verstand, die er im Gegentheil häufig aus Mangel an Verständniss, zuweilen auch wohl absichtlich verstümmelte.

Von derselben und gleichzeitig von einer andern Seite lernen wir ihn aus dem Werke kennen, welches wir in

unserm N. T. unter dem Namen des ersten Briefes des Paulus an die Corinther besitzen. Das letzte Capitel ist vielleicht nicht von seiner Hand; und der ursprüngliche Schluss ist inzwischen wohl verloren gegangen oder er steckt in den Versen 21—24 oder 19—24 des 16. Capitels, möglicher Weise bestand er auch aus 15, 58.

In diesem Briefe nun hat Paulus Episcopus zu Nutz einer bestimmten Gemeinde verschiedene Gegenstände und Fragen mehr eilig als gründlich behandelt, im Anschluss an eine Reihe jüdischer Schriften, denen er bald nur einzelne Gedanken, bald aber auch wieder ganze Stücke entlehnte, die er theils unverändert, theils mehr oder minder stark modificirt an einander fügte. Sein hauptsächliches Bestreben ging dahin, als treuer Hirt seine Heerde zu einmüthiger Gesinnung zu ermahnen, 1, 10. Hierzu verwendete er zuerst die Beweisführung des einen oder andern Pneumaticus dafür, dass kein Sterblicher zwischen Gott und uns sich eindrängen solle, weder Kephas, noch Paulus, noch Christus, weil wir selbst fremder Hilfe nicht bedürftig seien, sondern Gott uns selbst unterwiesen und in uns den einzigen Weg zu Ihm geoffenbart habe.

Diese Wahrheit führt er Cap. 1—3 seiner Gemeinde zu Gemüthe, die gewiss ausschliesslich aus armen, einfachen Leuten bestand, jedoch nicht, ohne diesem Inhalte das eine oder andere hinzuzufügen und ausserdem das in wörtlichem Sinne zu fassen, was der Pneumaticus in übertragener Bedeutung verstanden wissen wollte, wenn er von dem „Thörichten“ und „Schwachen“ sprach, um das klar zu machen, was er selbst unter höchster Weisheit und göttlicher Kraft verstand.

Es war dies aber nicht etwa die Folge eines Missverständnisses: Nein, unser Episcopus wusste diesmal sehr gut, was er wollte. Er machte nichts Geringeres, als den kecken Versuch, die Pneumatici, die noch immer ausserhalb des Christenthums standen, mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und für die neue Religion zu gewinnen.

Sie möchten den „Geist“ behalten, wenn sie nur den „Herrn Jesus und seine Gemeinschaft“ annehmen wollten.



Um dies Ziel zu erreichen, trug er kein Bedenken, sich den verschiedenartigsten Verhältnissen anzubequemen und im Anschluss an die Pneumatici, die er ausschrieb, Worte zu gebrauchen, die man eigentlich aus seinem Munde nicht erwartete. Er bleibt ein Christ, der von der Selbstgenügsamkeit der Stoiker ebenso weit entfernt ist, als von der Hoherzigkeit der Pneumatici. Das neue Lebensprincip, dessen Sinnbild das Kreuz ist, ergriff er mit ganzem Herzen. Er vollendete das uralte Bild von der leidenden Gottheit, aber hielt es frei von allen unnützen, heidnischen Schattirungen, indem er daran die höchste Tugend, die unbedingteste Selbstverleugnung durchblicken liess. Jene neue Philosophie hat ihm, nach seiner eigenen Ueberzeugung, den Weg gewiesen. Sein einziges Bekenntniss ist: „Gott am Kreuze“. Vom Willen des Allerhöchsten weiss er sich absolut abhängig, in seiner eigenen Kraft fühlt er sich fortwährend schwach, doch stark in Gott. Und nichtsdestoweniger, oder vielmehr zu gleicher Zeit sehen wir, wie er einer gewissen Eitelkeit zum Opfer fällt. Wir hören ihn viel mehr, als ziemlich wäre, von sich selbst reden. Er fand in dem von ihm excerpirten Buche: „Der Geistliche beurtheilt alles, wird aber selbst von Niemand beurtheilt,“ 2, 15; doch fügt er selbst hier hinzu: „Der mich beurtheilt, das ist der Herr,“ 4, 4. Er las: „Wir verkündigen in einem Geheimnisse die verborgene Weisheit Gottes, welche Gott uns durch den Geist geoffenbart hat,“ 2, 7, 10. Doch fügte er noch hinzu: „Uns achte man als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes,“ 4, 1. Für ihn gilt nichts so hoch als ein „treuer Verwalter“ zu sein, 4, 2. Doch stellt er sich damit noch nicht zufrieden, sondern entwirft V. 6—13 eine düstere Schilderung seines beklagenswerthen Zustandes. So sucht er Mitleid zu erwecken, auch durch Schmeichelei seine Leser für sich zu gewinnen, und ausserdem sich den Anschein zu geben, als ob alle ihm widerfahrenen Kränkungen und Unbilden, bei denen er länger, als uns lieb sein kann, verweilt, ihn durchaus kühl liessen. Ein echter Vorläufer derer, die sich als Papst sehr gern: „aller Knechte Knecht“ nennen würden!

Wie sehr es aber in mancher Hinsicht nöthig sein konnte, sich zu wehren, erhellt aus dem 9. Capitel, wo er sein Recht vertheidigt; wenn er auch keinen Gebrauch davon macht, sich als Apostel von den Gläubigen unterhalten zu lassen und auf der Reise eine Frau mit sich zu führen.

So lernen wir ihn von verschiedenen Seiten kennen, aber er tritt freilich nicht immer in dem freundlichsten Lichte vor uns, trotz seiner unverdrossenen Bemühungen um die Beförderung des Heils seiner Gemeinde und um die Ausbreitung des Christenthums „der Gemeinschaft des Herrn Jesus“.

Darum trägt er auch im Hinblick auf die besonderen Bedürfnisse der verschiedenen Leserkreise, die er sich wünscht, gar kein Bedenken, dieselben Gegenstände in demselben Werke mehr als einmal zu behandeln und auf mannigfache Weise zu beleuchten. So findet auch hier wiederum jeder, was er wünscht, wenn nur der Friede und die Eintracht der Brüder bewahrt bleiben und der Versuch zur Erweiterung ihres Kreises mit günstigem Erfolge gekrönt wird.

Die Frage der Glossolie hat, sofern sie selbst pneumatischen Ursprungs ist, für die christliche Gemeinde nach seiner Meinung eine ganz besonders grosse Bedeutung. Bei ihr verweilt er lange und ausführlich, Cap. 12 und 14. In welch' helles Licht tritt bei dieser Gelegenheit seine warme Liebe für die Einheit der Gemeinde! Wird sie nur erhalten und gefördert, dann mag man im übrigen immerhin denken, sagen und thun, was man will. Es haften an der Glossolie unzweifelhaft nicht wenig Schattenseiten. Indessen: „Verhindert das Sprechen in Glossen nicht; nur dass alles mit Fug und Ordnung geschehe!“ das ist das Resultat seiner Erörterung und seiner Erwägung über das Für und Gegen, 14, 39. 40.

Jedem das Seine. Wünscht man noch einen weiteren Beweis aus derselben Umgebung für das von unserm Schriftsteller in dieser Hinsicht bewiesene Talent? Man beachte, wie unbeholfen er sich in der Einschiegung des 13. Capitels

zwischen Capitel 12 und 14 zeigt, wo er vor allem den alten, vortrefflichen Inhalt, in welchem von den vorchristlichen Philosophen die Liebe als das höchste, allein wahre Princip ihre Huldigung erfährt, nach dem Geschmacke seiner eigenen Moral mit Füßen tritt und so sehr als möglich mit der christlichen Auffassung von Liebe in Uebereinstimmung zu bringen sucht. Für ihn kann jedoch die Liebe nicht das höchste Gut sein, nicht das Princip in philosophischem Sinne, aus dem alles fliesst, so dass nichts ist, was nicht in ihr seine Wurzel fände. Er kennt u. a. auch „Glauben, der durch die Liebe wirksam ist“, Gal. 5, 6 und „Ausharren der Hoffnung“, 1. Thess. 1, 3, worauf er einen hohen Preis gesetzt hat. Er muss mit solchen und andern Anschauungen rechnen. Wollte er nun aber das vorgefundene Stück über die Liebe nicht ganz unbenutzt zur Seite schieben, so sah er sich wohl oder übel genöthigt, den Inhalt so zu drehen und zu wenden, dass jenes Princip aus der centralen Stellung, die demselben nach seiner Meinung nicht zukam, herausgedrängt würde; Glaube und Hoffnung konnten unter demjenigen, was bleibt, rühmend mitgenannt werden, 1. Corinther 13, 13 und der ganze Beweis konnte, als von untergeordneter Bedeutung, mitten in der Erörterung über die Glossolalie seinen Platz finden.

Die Frage nach der Stellung der Frau und ihrem Rechte, in der Gemeinde ungestört verkehren zu dürfen, besass für ihn keine besondere Anziehungskraft. Er fand sie in verschiedenem Sinne beantwortet und wünscht, dass man auch in dieser Hinsicht von einer freisinnigeren Handhabung der ungleichen Stellung nicht abgehen solle. Man verfare nach dem bestehenden Brauche und dünke sich nicht, vor andern klug sein zu wollen, Cap. 11. Ebenso liess er sich in der Hauptsache über die Ehe aus, Cap. 7. Er konnte sich mit der älteren, vorchristlich-strengerem Anschauung nicht ganz einverstanden erklären, die mit einem endgültigen „ich will“ von einflussreichen Schriftstellern geltend gemacht wurde. Er dachte milder und wollte mehr zugeben, — doch war er nicht gesinnt, alles das abzuweisen, was seine grossen Vorgänger über diesen Punkt

gesagt hatten. Er nahm ihre Worte herüber, aber stellte hier und da andere Meinungen daneben. Man erkennt ihn an seinem bescheidenen „ich meine“ u. s. w.

In Bezug auf die Theilnahme an Opfermahlzeiten bestanden verschiedene Vorschriften. Unser Schriftsteller bringt ihrer drei in Erinnerung, Cap. 8 und 10. Doch entscheidet er sich nicht. Wenn man nur dafür Sorge trage, dass alles, ob man esse oder nicht esse, zur Ehre Gottes geschehe und ohne dass man Jemand Anstoss gebe, so erklärt er sich damit vollständig einverstanden, 10, 31 ff.

Merkwürdig ist sein Versuch durch die Einschaltung von Cap. 11, 23—28 zur Einführung des heil. Abendmahls in dem späterhin allgemein angenommenen Sinne das Seinige beizutragen. Diese Feierlichkeit ist doch eben so wenig eine Einsetzung Jesu, als ein Gebrauch rein jüdischen Ursprunges. Sie ist vielmehr die Frucht einer absichtlich bezweckten Verschmelzung zweier verschiedenen pflichtmässigen Gewohnheiten, die wir noch aus den von Paulus Episcopus beigebrachten und überarbeiteten Bruchstücken aus älteren Schriftstellern kennen lernen können, Cap. 10 und 11. Die eine bestand im Trinken aus dem Becher, dessen Inhalt das Blut Jesu vorstellte. Sie war griechischen Ursprunges, doch bei der Umwandlung des Orpheusdienstes in den christlichen Gottesdienst mit den Forderungen des christlichen Bewusstseins in Uebereinstimmung gebracht worden, obgleich den alten Trinkgelagen nicht so gleich ganz gewehrt werden konnte, wie aus 11, 22 erhellt. Die zweite Gewohnheit hat in einer ganz anderen Beziehung ihren Ursprung. Man brach und ass Brot mit einander, um die Einheit der Gemeinde zu versinnbildlichen. Man that dies nach dem Beispiele dessen, was Jesus gethan, wie man sagte. Dieser soll doch bei einer bestimmten Gelegenheit ein Brot genommen und zu seinen Jüngern gesagt haben: „Dies ist meine Gemeinde, mein Leib für Euch.“ Aus den beiden Gewohnheiten, die ursprünglich nichts mit einander gemein hatten, hat die katholische Kirche das Abendmahl gebildet, wobei Brot und Wein die Sinnbilder von Jesu Fleisch und Blut sind, oder eigentlich

von Alters her mehr als Sinnbilder: augenscheinlich Brot und Wein, in Wahrheit Jesu Fleisch und Blut. Paulus Episcopus geht auf diesem Wege mit voran, doch lässt er uns in der Weise, wie er 11, 23—28 von Brot und Becher spricht, noch deutlich erkennen, dass er von dem unterschiedenen Gebrauche beider noch wusste.

Was endlich seine Ansicht über die Lehre von den letzten Dingen betrifft, wie dieselbe uns jetzt in 1. Cor. 15 vorliegt, so tritt es wiederum klar an den Tag, wie er allerlei Quellen benutzt, die er in seinem Geist und Sinne bearbeitet und dadurch unschädlich macht, ja in den Dienst der Erbauung seiner Leser stellt, obwohl sie, wenigstens zum Theile, in der ursprünglichen Form ihren Glauben in Gefahr gebracht haben würden. Mehrmals können wir in diesem Capitel den Verfasser „kaum genug bewundern“.

Wer über ihn noch weitere Aufklärung zu erhalten wünscht, und sich ein vollständiges Bild seiner ausgebreiteten literarischen Wirksamkeit entwerfen will, der lasse nicht unbeachtet, dass diese sich nicht auf die Vierzahl der genannten Schriften beschränkt. Ausser diesen, den ins N. T. aufgenommenen zwei Briefen an die Thessalonicher, den einen an die Galater und den ersten an die Corinthier, ist sicher von seiner Hand der Brief, welcher später von einem andern umgearbeitet worden ist und so die Grundlage des Buches bildet, welches unter dem Namen des zweiten Briefes Pauli an die Corinthier in der Bibel seinen Platz gefunden hat. Das Werk kann in seinem ganzen Umfange ihm nicht zugeschrieben werden, denn es lässt oft die Eigenart, welche alle Erzeugnisse seiner Feder kennzeichnet, vermissen. Die sonst so zahlreich vorgefundenen Beweise einer Benutzung jüdischer Quellen fehlen hier mit einem Male. Es muss denn auch geraume Zeit später zusammengestellt worden sein, wahrscheinlich, wie wir bereits bemerkten, durch Ausarbeitung, Kürzung und Erweiterung eines Briefes, den wir leicht als ein Werk des Paulus Episcopus erkennen. Man vergleiche nur Cap. 1, 1—10a. 15—18. 23. 2, 1. 4. 4, 7—12. 5, 12. 7, 2—4. 11, 1—13, 2, 10—13. Da hören wir wieder den bescheidenen, friedliebenden Mann,



der einen Widerwillen gegen systematisch geführte Streitereien besitzt. Aber darum ist er doch nicht gewillt, sich verdrängen zu lassen, wo er ein Recht zu reden und zu handeln hat. Wo andere darauf aus sind, ihm zu nahe zu treten, ist er auf seine Selbstvertheidigung bedacht. Er weiss recht gut und trägt kein Bedenken, sich darauf zu berufen, dass er viel gelitten, viel erfahren und viel gethan hat, wenn auch ihm wie andern die Zeit noch wohl erinnerlich ist, in der er der Geringste unter allen genannt werden musste. Jetzt braucht er, — das sei mit aller Bescheidenheit gesagt, — sich vor Niemand zu verstecken, und er werde darum auch nicht aufhören, die Böswilligen, wenn sie bei ihrer schlimmen Absicht verharren, tüchtig abzustrafen. Er gönnt ihnen jedoch vor der Hand noch etwas Zeit, um zur Besinnung zu kommen. Inzwischen mögen alle aus seinem Briefe ersehen, wie sehr er das Wohl seiner Gemeinde im Auge habe und, was ihn selbst betrifft, gegenüber den Verdächtigungen Dritter, so habe er seine beste Empfehlung in seinem vorwurfsfreien, im christlichen Bekenntniss verharrenden Leben.

Ausser diesem Briefe des Paulus Episcopus, der der Grundstock des Werkes, das wir als „2. Corinther“ kennen, genannt werden kann, wurde darin von derselben Hand ein anderer Brief, das jetzige 8. und 9. Cap., und vielleicht auch noch einige Stücke aufgenommen, die wir in Folge der Uebearbeitung, welche sie erfuhren, nur schwerlich mit Bestimmtheit herauschälen können.

In der Zahl der Abhandlungen, die uns als Paulus' Brief an die Römer überliefert worden sind, ist sicher nicht wenig enthalten, was wir in gegenwärtiger Form dem Paulus Episcopus verdanken; zum grössten Theile im christlichen Sinne bewirkte Umarbeitungen älterer jüdischer Schriften, vor allem aus den Kreisen der bereits mehrfach genannten Pneumatici.

Ob die Ineinsfassung der gesammten Abhandlungen auf ihn zurückzuführen ist, muss vorläufig, wie es scheint, noch eine offene Frage bleiben. Sicher hören wir ihn u. a., — wiewohl, wie schon gesagt, nicht sowohl als

selbständigen Schriftsteller, als vielmehr als Bearbeiter jüdischer Schriften, um sie für Christen nutzbar zu machen, — im 5., 6., 11. und 14. Capitel.

Doch es ist nicht nöthig, uns bei allen Einzelheiten aufzuhalten. Wir haben genug gehört, um uns zu überzeugen, dass der soeben entdeckte und uns durch die Herren Pierson und Naber vorgestellte Paulus Episcopus ein höchst merkwürdiger Mann ist. Er schreibt selbständig und nicht-selbständig. Heute scheinbar nicht im Stande, drei Worte zu schreiben, ohne zwei davon bei den abwechselnd bald geehrten, bald gefürchteten Pneumatici borgen zu müssen, und morgen vollkommen gut beschlagen, wie aus den Stücken erhellt, um ganze Briefe zu verfassen, ohne auch nur eine einzige Anleihe zu machen. Ein gemüthvoller Mann, in dessen Händen die Verwaltung der Gemeinde sehr gut aufgehoben war, aber der sich doch am liebsten in einer gewissen Entfernung hielt, und sich mit Vorliebe des Schreibens bediente, anstatt des mündlichen Ausdrucks, wenn ein Streit geschlichtet, ein Querkopf zurechtgewiesen, ein dunkler Punkt aufgehellt werden musste. Eine lebenswürdige Persönlichkeit, die aber besonders von sich selbst eingenommen zu sein scheint und obwohl er sich als äusserst bescheiden hinstellt, nichtsdestoweniger gern ungebührlich lange von sich selbst spricht. Ein Mann mit einem gesunden Verstande und vor allem mit einem warmen Herzen ohne irgend welche Anlage zu philosophischen Untersuchungen, und der gegenüber allen systematischen Bestimmungen und Beschränkungen eine vollkommene Gleichgültigkeit an den Tag legte; einer, dessen glühendster Herzenswunsch der ist, zu leben „in Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus“, und alle, die seiner Sorge anvertraut waren, an demselben höchsten Segen Theil nehmen zu lassen, der aber dessenungeachtet ein gut Theil seines Lebens der Lectüre und Ueberarbeitung der Schriften gewisser Philosophen widmete, die kaum Jemand achtete und die auch von ihm nicht besonders hoch gestellt wurden; der, wenn er schreibt — und er schreibt viel — gewöhnlich über Gegenstände philosophischen und systematischen Charakters

schreibt. Ferner jedoch, wenn man ihn so schwätzen hört, ein freundlicher Plauderer, der das Pulver nicht erfunden hat; einer, der, wie es scheint, aus reiner Einfalt, oder weil er sich nicht zu helfen wusste mit den gegen ihn zeugenden Abschnitten, die er beschäftigt war abzuschreiben aus einem Werke, das er schlecht verstanden hatte, das Product einer geistigen Entwicklung, die weit vor ihm lag, aus der Zeit der seit Langem zu den Vätern versammelten Pneumatici der Juden — eine Hand voll christlich klingende Worte dazwischen streut. Aber dann wieder ein schlimmer Wortheld, der es ausgezeichnet versteht, die gefürchteten Gegner auf dem Gebiete des philosophischen und systematischen Denkens unschädlich zu machen, indem er sie mit ihren eigenen Waffen bekämpft; der sehr behende und ungesäumt mit einem herübergenommenen Worte einen neuen Sinn verbindet, oder sich einfach nur etwas „ironisch“ auslässt.

Es ist richtig, bei einem oder dem andern kommt Manches vor, was nicht ganz zu passen scheint. Es will uns überdies nicht recht klar werden, ob der Episcopus die Aufsicht über eine oder über mehrere Gemeinden besass; noch auch, welches Verhältniss eigentlich zwischen ihr und ihm bestand. Seine Pflichten und seine Rechte bleiben mit sammt seinem Wohnort und seinem Lebensalter eine schwebende Frage, um nicht zu sagen: in undurchdringliches Dunkel gehüllt.

Wir fassen es nicht, — er mag als Schriftsteller ein Stümper oder ein Genie gewesen sein, — wie es möglich war, wie dieser Paulus Worte zusammenschweisste, Gedanken zusammenkoppelte, selbst nicht verstandene Stücke unverändert herübernahm aus jüdischen, wahrscheinlich aramäisch geschriebenen Büchern, während an seinem christlichen Griechisch von dieser Herkunft „aus der Fremde“ nichts zu spüren ist. Sobald er oder ein anderer altchristlicher Schriftsteller etwas aus dem A. T. citirt, sei's nun nach dem hebräischen oder nach dem griechischen Texte der LXX, dann fühlt man in der Regel sogleich an Form und Inhalt, an Farbe und Klang der Worte, dass sie

älter sind und aus einem anderen Kreise herrühren, als dem, welchem das vorliegende Werk entstammt. Wie konnten dann bei der vielfachen Benutzung der Bücher der Pneumatici die Verschiedenheiten von Naturell, Lebenszeit, Sprache und Stil so bis auf die letzte Spur verschwinden, dass man, was diesen Punkt betrifft, ebenso gut denken könnte an eine Nachahmung und Bearbeitung von Schriften von einem andern Orte der Welt, früherer oder späterer Zeit?

Wir können uns keine Vorstellung von der Art und Weise machen, wie Paulus Episcopus seine compilerische Arbeit zu Stande gebracht haben sollte. Hatte er die benutzten Bücher vor sich liegen und nahm er, wie es ihm beliebte, ein paar Worte, ein paar Gedanken, eine oder mehrere Seiten davon herüber, während er das übrige willkürlich wegliess? Oder hat er vielleicht vor allem den Inhalt sorgfältig erwogen, so dass er leicht aus dem Gedächtnisse das eine oder andere von nicht allzugrossem Umfange mit seinen eigenen oder den absichtlich gekürzten oder erweiterten Worten des ursprünglichen Schriftstellers wiedergeben konnte? Aber wie ist dann das wörtliche Citiren von ganzen Seiten zu erklären? Alle Bedenken, die einst u. a. Dr. A. Pierson<sup>1)</sup> geltend zu machen suchte gegen die Evangelienkritik Vieler, die hofften, ein sogenanntes ‚Aeltestes Evangelium‘ kennen zu lernen, und wogegen die Herren Pierson und Naber am Schlusse dieses Werkes noch einmal ohne unmittelbare Veranlassung ihre Stimme erheben, drücken, wie es uns scheint, mit vernichtender Macht auf ihre Darstellung der literarischen Thätigkeit des Mannes, der als Paulus Episcopus mit Zuhilfenahme jüdischer Schriften Briefe verfasst haben sollte, deren Inhalt er theils herübernahm, theils frei bearbeitete. Wir können uns wieder und immer wieder des Gedankens nicht erwehren, dass Willkür, nichts als entsetzliche Willkür, die Grenzen zwischen dem zieht, was dieser Paulus von andern entlehnte und was er aus eigener Quelle hinzufügte.

---

1) Die Bergpredigt und andere synoptische Fragmente, 1878.

Es ist, als ob die Herren Pierson und Naber hinter ihrem Paulus Episcopus gestanden hätten, als dieser beim Schnitzeln, ich meine bei der Abfassung seiner Werke war. Solch heimliches Schielen über die Schultern des Mannes, der zu gleicher Zeit Schreiber und Abschreiber, Verkoppler, Beleuchter und Verdreher der Worte eines andern war, alles ohne dabei eine bestimmte Regel zu beobachten, kann allein erklären, wie es möglich ist, dass sie wissen, was von seiner Hand herrührt und was ursprünglich von dem zu Rathe gezogenen Juden gesagt worden war, was wiederum von ihm unverändert gelassen, und was modificirt, was erweitert oder verkürzt worden ist; wir müssten eben annehmen, dass dieser „Federheld“ auf geheimnissvolle Weise die Herren Pierson und Naber in sein Vertrauen gezogen und ihnen die Geheimnisse seiner Kunst verkauft habe.

In der That, es steckt mehr in dem Buche, was wir nicht zu fassen vermögen. Um ein einziges Beispiel anzuführen: Wie urtheilen die Verfasser über Jesus von Nazareth? Ist er nichts anderes als das Resultat der frommen Einbildung der Christen? Oder hat er in der That gelebt, gewirkt, gelitten und ist er am Kreuze gestorben, nachdem er sich für seine Ideale geopfert hat, so dass eine Macht, eine weltumgestaltende Macht, von ihm ausgehen konnte?

S. 17 vernehmen wir, dass „Menschensohn“ kein Eigenname war, sondern ein Titel und nichts weiter. „Er war ein Seligmacher, d. i. Jesus; ein Messias, d. i. Christus.“ Darum war er, der später Jesus Christus genannt wurde, wie's scheint, ursprünglich keine historische Persönlichkeit.

In dieser Meinung werden wir bestärkt, wenn wir S. 23 lesen von „der Entstehung einer Ueberzeugung in dem Herzen der Menschen in Bezug auf Jesus“, und S. 25, dass die Briefe an die Thessalonicher uns in dieser Hinsicht „nichts lehren, weder von einem irdischen Leben, noch von einer Lehre, noch von einem Kreuze Jesu“. Oder müssen wir hier betonen: das irdische Leben, die Lehre und das Kreuz, so dass ihr Bestehen in der Vergangenheit anerkannt wird?

In der fünften Bemerkung auf S. 32 wird uns gelehrt,



zu unterscheiden: 1) zwischen Juden, „die mit schmachtemdem Blicke nach dem Messias (Jesus und Christus) ausschauten, aber noch nicht gehört hatten, dass die Zeit erfüllt war und der Seligmacher, der Christus, bereits erschien“; 2) Juden, „die sich einen bereits gestorbenen und auferweckten Herrn Jesus vorstellten“; und 3) Christen, die weder Juden noch Heiden waren und die „eine vollkommene Tugend kennen gelernt hatten, die sich in dem (oder muss ich sagen: in einem gewissen?) Herrn Jesus vorfand“. Trägt nun der später als Messias (= Christus) erkannte Jesus von Nazareth zufällig denselben Namen, wie der Jesus (= Messias) der erstgenannten Juden? Oder verbirgt sich auch in dem gestorbenen und auferweckten Jesus der an zweiter Stelle genannten Juden, dessen vollkommene Tugend die Christen zu kennen meinten, keine andere Person, als der sehnlich erwartete Jesus der Juden, die noch nicht an einen Jesus von Nazareth denken konnten?

S. 44 spricht mit deutlichen Worten von „ihm, der von allen verlassen auf Golgatha an einem Kreuze hing“; und S. 84 von der „Nacht, in der Jesus gefangen genommen wurde“.

Anderswo wird uns in Erinnerung gebracht, dass wir im N. T. wenigstens sechs Christusse, d. h. sechs verschiedene Vorstellungen vom Christus finden, „von denen einer bestand, bevor man glaubte, dass Jesus gekommen wäre, und fünf später bestanden hätten“, S. 228. — „Man glaubte“, dass Jesus gekommen war. Mit oder ohne Recht?

Der Verfasser der Offenbarung, heisst es S. 233, weiss nicht: „wie Jesus in Palästina gelebt hat“. Also hat Jesus doch, nach diesem Zeugen, dortselbst gelebt?

Ueber das „Leiden“ und die „blutige Katastrophe vom Kreuze“ wird S. 249 gesprochen, aber in Zusammenhang mit der Frage, ob das eine und andere unabtrennbar zum „Bilde Christi, des Erlösers“ gehört. Es ist nicht klar, ob das Leiden und das Kreuz aus der Wirklichkeit entlehnt, oder als einfache Dichtung gedacht werden muss. „Vielleicht“, heisst es am Schlusse, „können wir uns diesen

Christus auf dem Oelberge ebenso vorstellen, wie Moses auf dem Berge Nebo war. Gott hat ihn begraben und Niemand hat sein Grab gekannt bis auf diesen Tag<sup>1)</sup>. Und es geschah, als er sie segnete, dass er von ihnen schied<sup>2)</sup>. Wunderbar“<sup>3)</sup>.

So ist es. „Wunderbar“. Aber auch wohl verständlich, was die Herren wollen? Hat nun Jesus von Nazareth gelebt oder nicht gelebt? Und wenn ja, etwa als ein Mann von grosser Bedeutung oder als einer, der gerade gut genug ist, seinen Namen herzugeben für die Sucht, mehr oder minder erhabene Ideen und Erwartungen mancherlei Art zu verschmelzen, und diesem Producte womöglich in einem recht anschaulichen und sprechenden Bilde Leben zu verleihen?

Vielleicht werden die geehrten Verfasser uns auf die dritte Bemerkung auf S. 88 ihrer Schrift verweisen, wo sie erklären, sich bei dieser Gelegenheit über die Evangelien nicht auslassen zu wollen.

Aber kehren wir nun zu Paulus Episcopus zurück. Erkennen wir an, dass, wenn wir erwägen, wieviel in der Zeichnung seiner Person und seines Charakters, seiner Thätigkeit und seiner Umgebung uns räthselhaft bleibt, mit einander in Widerspruch stehend, ja ganz unmöglich erscheint, ein Mensch eben auch nicht alles begreifen kann; dass dergleichen bei der Darstellung der Geschichte fortwährend vorkommt; dass fortgesetzte Forschung vielleicht das gewünschte Licht auf das, was jetzt noch dunkel ist, zu werfen vermag, und dass die Herren Pierson und Naber wenig verpflichtet waren, bei der Veröffentlichung ihrer gewichtigen Entdeckung über das Leben und die einfluss-

1) Deut. 34, 6.

2) Luc. 24, 47.

3) „Licet fortasse nobis hunc Christum repraesentare in Monte Olivarum, qualis Moses fuit in monte Nebo, quem Deus sepelivit et non cognovit homo sepulcrum ejus in praesentem diem. Et factum est, dum benediceret illis, recessit ab iis. Admirabiliter.“ — Es ist nicht das einzige Mal, dass das Latein der Verisimilia an das blendende Französische des Ernest Renan denken lässt.

reiche Thätigkeit des Paulus Episcopus auf alle die Fragen eine befriedigende Antwort zu geben, welche sich in dieser Folge dem aufmerksamen Leser aufdrängen. Sie hatten das Recht, das darzubieten, was sie gefunden hatten und es ändern zu überlassen, wenn möglich, durch neue Entdeckungen die Lücken des von ihnen ans Licht gezogenen Bildes auszumalen. Fragen wir lieber, als uns darüber zu beklagen, wie es kommt, dass die hochbedeutende Person des Paulus Episcopus so lange dem forschenden Auge des sachverständigen Kenners der alt-christlichen Geschichte verborgen bleiben konnte? Das muss bei ernster Erwägung und ruhiger Ueberlegung alles dessen, was insonderheit während des letzten Jahrhunderts begonnen wurde, um die Entstehung unserer Religion zu untersuchen und zu durchforschen, bei der ganzen Sache als das grösste Räthsel erscheinen.

Wenn wir diese Frage aufwerfen, bleiben wir glücklicher Weise nicht ohne Antwort. Sie lautet selbst sehr einfach<sup>1)</sup>. Es war die verkehrte Methode, die von Allen angewandt wurde, die nicht erkennen liess, was doch ganz auf der Hand lag. Sie waren mit offenen Augen blind und bemerkten nicht, was greifbar vor ihnen lag: das Lebensbild des merkwürdigen Paulus Episcopus. Sie suchten in ihrem Unverstande, indem sie die unter seinem Namen geschriebenen Briefe lasen, nach dem „Apostel Paulus“, weil sie dumm genug waren, so lange sie nicht vom Gegentheil überzeugt waren, bei der Meinung zu verharren, dass ein ursprünglicher Bestandtheil im N. T. versteckt sei und dass wir daselbst die ältesten uns erhaltenen Quellen des Evangeliums vorfinden können. Das war eine Thorheit, eine nun bereits Jahrhunderte alte. Man hat an ihr festgehalten seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften und besonders unter dem Einflusse der von Luther ausgegangenen grossen Bewegung. Aber trotz ihres Alters, dessen Höhe sie uns wohl verzeihlich macht, ist und bleibt sie doch eine Thorheit. Wir müssen sie abweisen und vor allen Dingen er-

1) Man vergleiche das Werk durchlaufend, vor allem p. 293 295.

kennen, jetzt oder späterhin, unter allen Umständen, dass keine Thorheit grösser als diese ist. Wir müssen von dem Satze ausgehen: Es ist nichts Ursprüngliches im N. T., alles ist hier entlehnt, das Christenthum älter als Christus; das Evangelium den Judenschulen entstammt, deren geist-sprühende Gelehrte die vortrefflichsten Werke verfassten, von denen wir in unserm N. T. leider nur zu stark beschädigte und unter Trümmern begrabene Bruchstücke besitzen.

Freilich wird, wenn wir diese Auflösung vernehmen, in uns wiederum ein Geist des Widerspruchs wach. Wir sind zu fragen geneigt, ob damit nun wirklich ein neuer Weg betreten worden ist, und nicht vielmehr ein uralter, nur in etwas geänderter Form, empfohlen wird? „Die Seele ist von Natur Christin,“ sprach Vater Tertullianus. Wie viele urtheilten in gleichem Sinne von Alters her über „das Paradieses-Evangelium“, indem sie an Gen. 3, 15 dachten, über „den Evangelisten des Alten Bundes“, wobei sie den Deutero-Jesajas, den grossen Unbekannten, dem wir Jes. 40—66 verdanken, im Auge hatten. Welch' lange Reihe höchst achtbarer Männer, die sich eingehend mit der Erklärung des Christenthums beschäftigten, aus fast allen Jahrhunderten, und beinahe aus allen Orten der Welt, Apostel und Propheten, die wir aus den ältesten Denkmälern unserer Religion kennen lernen, Kirchenväter und Theologen, deren Spur durch's ganze Mittelalter hindurch kennbar ist, Reformatoren, die im 16. und den darauf folgenden Jahrhunderten aufgetreten sind, Forscher auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Gottesgelehrtheit, in der neuern, in der neuesten Zeit, Supranaturalisten und Anti-supranaturalisten zusammen; aber hierin, trotz aller Verschiedenheit ihrer Ansichten und Absichten, vollkommen einstimmig, dass das Christenthum nicht betrachtet werden darf als wie mit einem Schlage aus der Luft gefallen. Vorbereitet zur Zeit des Alten Bundes, sagt der eine. Offenbart, als die Erfüllung der Zeit herangekommen war, erklärt der andere. Und ein Dritter: gekommen, als das Gesetz seine erziehende Kraft erwiesen und endlich ver-

braucht hatte. Einer der besten unter den Propheten Israels, antwortet ein Vierter, war sein Stifter, von deren Geiste und schriftlicher Hinterlassenschaft er sich näherte. Da ist nichts, versichert ein Fünfter, weder im Leben noch in den Thaten des „Gottes, geoffenbart im Fleische“, wie er in Knechtsgestalt auf Erden unter Menschen verkehrte, was nicht in dem mit Verständniß gelesenen Buche der Offenbarung des Alten Bundes seine vollständige Erklärung fände.

Kein Sachverständiger, wenigstens keiner von denen, die gewohnt sind, bei ihrer Untersuchung nach Ursprung und ältester Geschichte des Christenthums denselben Regeln zu folgen, die der wissenschaftlich Gebildete bei andern Gelegenheiten überall hochschätzt, wird Anstand nehmen zu erklären, dass „für das N. T. dasselbe gelte, was von den Ruinen Griechenlands und Kleinasiens Geltung besitzt: Setzt nur die Ausgrabungen rastlos fort, ihr werdet doch nie die ersten Anfänge der Baukunst antreffen; selbst das älteste, was ihr finden mögt, weckt in euch die Hoffnung, dass ihr Spuren noch älterer Kunst finden könnt.“

Da ist keiner unter ihnen, der davor zurückschreckte, in diesem Sinne ganz dasselbe zu erklären, was die Herren Pierson und Naber am Schlusse ihres Werkes als das Hauptresultat ihrer ganzen Beweisführung betrachten: „Wir kennen die ersten Anfänge der christlichen Religion nicht.“

Oder haben wir, wenn wir so sprechen, sie nicht verstanden und lag es etwa keineswegs in ihrer Absicht, diese längst bekannten und von fast allen Sachkennern anerkannten Thatsachen in Erinnerung zu bringen? Haben sie vielleicht mit ihrem: „es ist nichts Ursprüngliches im N. T.“ sagen wollen: es ist nichts darin von einiger Bedeutung, kein Wort, kein Gedanke, kein Ausdruck eines früher sich nicht ebenso offenbarenden Geistes, es sei nun von „Jesus“, von „Paulus“ oder von einigen anderen, dem Namen nach seit Jahrhunderten bekannten Christen? Nun also, warum haben sie denn sich nicht deutlicher ausgedrückt und noch obendrein zu der sonderbaren Vermuthung den Anlass geboten, dass: „nichts Ursprüngliches“



gefunden wird, weder bei dem durch sie entdeckten und allzulange aus den Augen verlorenen Paulus Episcopus, noch auch bei dessen grossen Vorgängern, den Pneumatici der Juden, deren schriftliche Hinterlassenschaft uns zum Theil im N. T. aufbewahrt wird? Warum treiben sie am Ende die Bescheidenheit so weit, dass sie trotz des überraschenden Lichtes, welches sie uns über den Ursprung des Christenthums aufstecken vermöge ihrer Entdeckung der Pneumatici und des Paulus Episcopus, doch mit der Erklärung endigen: „Wir kennen die ersten Anfänge der christlichen Religion nicht?“ Ist denn die Entdeckung eines so merkwürdigen Mannes, wie des Paulus Episcopus, nichts werth? Ist das nicht wohl zu beachten, um nicht irrthümlicher Weise nach einem „Apostel Paulus“ zu suchen?

Doch vielleicht denken die Herren Pierson und Naber an etwas anderes, wenn sie auf die Verschiedenheit ihrer Methode von der aller andern hinweisen, die nicht das Glück hatten, bei der Untersuchung neutestamentlicher, paulinischer Briefe die Spur des allzulange vergessenen Paulus Episcopus zu finden. Es wird uns doch oft genug in Erinnerung gebracht, dass wir dem Beispiele nicht folgen dürfen, das uns von sehr vielen seit Jahrhunderten gegeben wird bis herab auf die Gegenwart, welche von der Voraussetzung ausgingen, dass in den genannten Briefen alles aus einem Gusse und darum gut zu interpretiren ist, und ebenso vollkommen verständlich sein müsse. Sie wollten weder der Logik, noch der Sprache ins Angesicht schlagen, nichts anderes lesen, als was wirklich geschrieben vor ihnen stand und ohne Umschweife das als unverständlich betrachten, was nicht zu erklären ist. Ein vortrefflicher Wunsch; der aber doch nicht etwa nach ihrer Meinung zuerst von ihnen gehegt worden ist? Es sollte nicht schwer fallen, die Namen sehr Vieler zu nennen, die, sei es in früheren Jahrhunderten, sei es in unsern Tagen, niemals etwas anderes gewollt haben. Doch, wird man sagen, zwischen Wollen und Thun ist oft noch ein grosser Unterschied. Das geben wir vollkommen zu. Indessen, wenn die Zahl derer unabsehbar gross ist,

die, im Streit mit ihren freiwillig verfochtenen Principien, nicht immer das lasen und lesen, was da steht und die in der That den Text so lange drehen und wenden, bis er eine in ihren Augen verständliche Form angenommen hat, und die da meinen, diese Ueberzeugung auch andern aufdrängen zu dürfen: so giebt es auch wieder andere, die sich von dieser Regel vortheilhaft ausnehmen. Um nur ein Beispiel zu nennen, so ging der verstorbene Dr. J. H. Holwerda in der angegebenen Weise seit bereits länger als dreissig Jahren vor, selbst so weit, dass Dr. Chr. Sepp ihn, wenn schon mit Unrecht, beschuldigte, dass er seine vorzüglichen griechischen Sprachkenntnisse schlecht anwende, „um uns davon fester zu überzeugen, dass eine grosse Anzahl Stellen des N. T.s für uns unverständlich sind“<sup>1)</sup>.

Doch ich beeile mich hinzuzufügen, dass Holwerda wenig Gehör, sein Beispiel nur selten Nachahmung fand; während ich die Gelegenheit nicht gern vorüber lasse, zu erklären, dass das Hauptverdienst der *Verisimilia* meines Erachtens darin besteht, dass sie noch einmal wieder einen erdrückenden Ueberfluss von Beweisen dafür beibringen, wie „verbösert“ der Zustand des Textes der neutestamentlichen Schriften ist, und dass nicht allein bei den Evangelien, sondern auch bei den Briefen mehrfach an eine Umarbeitung und Bearbeitung gedacht werden muss.

Es thut mir allein um der Sache selbst willen leid, dass die gelehrten Verfasser beim Aufspüren und Nachweisen von Lücken, unlogischen und mit einander in Widerstreit stehenden Verbindungen sich so wenig von beispelloser Uebertreibung fern gehalten haben und dass dieser Theil ihrer gelehrten Arbeit mit ihren Vermuthungen über den Ursprung der behandelten Briefe und der Entstehung des Christenthums im Allgemeinen so sehr verschmolzen worden ist, dass wir nur allzuviel Grund zu unserer Befürchtung besitzen, dass man diesem Gegenstande

---

1) Der Kürze wegen möchte ich auf meine „Conjectural-Kritik“ verweisen, 1880, S. 95 ff. oder auf „Das Neue Testament seit 1859“, S. 18.

weder im Inlande, noch im Auslande die gehörige Aufmerksamkeit schenken wird.

Dennoch bleibt es, wenn man alles wohl in Erwägung zieht, schwer zu erkennen, dass die hier befolgte Methode nothwendig zur Wiederauffindung des Paulus Episcopus führt. Aber er ist bereits da; wir fühlen uns genöthigt, vor seiner Erscheinung unsere Reverenz zu machen. Nichts Brutaleres giebt's, als eine Thatsache, hat man gesagt; und wir möchten in gleichem Sinne fortfahren: als das Bestehen eines Schriftstellers, an den man noch vor Kurzem gar nicht gedacht hat, sobald sein Werk einem vorliegt.

Es sei wie es wolle. Dunkel erscheine jedoch noch vieles in des Mannes Leben, Person und Charakter, in seinem Denken und Thun; verborgen bleibe unserm Auge die Art und Weise, auf welche das glückliche Gestirn der Herren Pierson und Naber zur Entdeckung seiner Spur geführt hat, wodurch sie für immer seinen Namen der Vergessenheit entrissen haben.

Wenn wir aber nur erst vernehmen könnten, aus welchem Grunde sein Vorhandensein erschlossen wird!

Schade, dass die Antwort, ohne Umschweife gegeben, so äusserst kurz und einfach ist und so schrecklich ungeschickt sein muss wie das mehrfach wiederholte: „wie wir vermuthen“.

„Wir vermuthen“, dass dergleichen einer gelebt hat.

„Wir nennen“ ihn Paulus Episcopus . . . .

Kein Geschichtschreiber hat hierbei den Weg gewiesen. Keine Anspielung auf sein Vorhandensein, wäre sie auch noch so klein, in irgend einem aus dem Alterthume auf uns gekommenen Buche, kein Fingerzeig in einer Aufschrift, wie versteckt und schwierig zu entziffern sie auch sei, nichts, gar nichts, was uns von ihm nur irgend eine Kunde brächte.

Paulus Episcopus, der merkwürdige Mann, von dem wir in den Verisimilia so viel vernehmen, dass wir glauben könnten, ihn durch und durch zu kennen, wenn die erhaltenen Mittheilungen sich nur, was unglücklicher Weise

gerade nicht der Fall ist, zu einem Ganzen verweben liessen, und uns von seiner Person und Thätigkeit unter den Christen seiner Zeit ein deutliches Bild zu entwerfen vergönnten, Paulus Episcopus, der eben entdeckte und mit Bewunderung angestaunte, geborene und erzogene Verfasser von verlorenen und Verfertiger von uns im N. T. erhaltenen Briefen . . . Dank seiner Pathen, der Professoren Dr. A. Pierson und Dr. S. A. Naber!

Die Täuschung ist keine geringe. Aber wir würden trotzdem gern geneigt sein, der Entdeckung jener offenbar mit grosser Liebe gezeichneten Figur des Paulus Episcopus dauernd Glauben beizumessen, wenn sie, wie wir schon bemerken mussten, an sich selbst weniger unmöglich wäre, und wenn nicht zu unserm grössten Leidwesen selbst die Pneumatici, deren Werke gebraucht und missbraucht, abgeschrieben, überarbeitet und geplündert worden sein sollen, auch ihrerseits erdichtete Grössen wären. Da wird von ihnen gesprochen, als wären sie wirklich Menschen von Fleisch und Blut, in ihren Kreisen mit Recht hochverehrt; gefürchtet, gehasst und verfolgt von ihren weniger aufgeklärten Gegnern, als hätten sie gelebt und gewirkt unter den Augen Dritter, so dass man über sie die Geschichte um Auskunft fragen kann. Es schien, als ob über ihr Bestehen und Auftreten vor vielen Jahrhunderten gar kein ehrlicher Zweifel gehegt werden könne, als müsste es uns sehr befremden, dass wir bis heute von ihnen noch nichts gehört hatten und dass, was die Herren Pierson und Naber von ihnen mitzutheilen wussten, in regelrechtem Widerstreit mit allen dem stand, was man sonst von der Entwicklung der Juden, insofern sie ausserhalb des christlichen Einflusses blieben, vernommen hat. Aber wenn man nun die Frage nach einem einigermassen stichhaltigen Beweise ihres Vorhandenseins aufwirft, dann werden uns p. 11 zwei Strohhalme zugereicht. Eine Verweisung, die p. 179 angebracht wird, auf eine Stelle bei Eusebius, Praep. Evang. 1: 5, wo die Rede von dem Gebrauche ist, welchen die Christen vom A. T. zu ihrer Erbauung und Belehrung machen und wo das Christenthum im Unterschiede vom „Hellenismus“ und

„Judaismus“: „eine gewisse neue und wahre Lehre von Gott“ genannt wird, kann selbst diesen Namen nicht verdienen. Sie besagt eben nicht mehr als die unmittelbar vorausgegangene Berufung auf Röm. 1, 1—3 und 16, 25—26, das, was wir bereits lange wussten und was mit der Kenntniss von dem eben entdeckten Pneumatici nichts zu thun hat, dass Christen sich gern in die „prophetischen Schriften“ vertieften, wobei wohl in erster Linie an die des A. T.s gedacht werden muss.

Die ebengenannten Strohhalme werden uns in der Gestalt einiger Worte des Josephus und Strabo angeboten. Der Erstere erzählt, Ant. 20, 2, 4, dass Izates, König von Adiabene, der Liebling seines Vaters und der besondere Günstling Gottes, durch Vermittlung eines gewissen Höflings, eines Juden Ananias, für die Religion der Juden gewonnen wird. Er wollte sich nun auch beschneiden lassen, aber seine Mutter, die gleichfalls für's Judenthum gewonnene alte Königin Helena, widerrieth ihm dies eben so sehr wie Ananias. Beide fürchteten das Schlimmste nicht bloß für den Fürsten, sondern vor allem für sich selbst, wenn das Volk entdecken würde, dass es von einem Juden regiert werde.

Unter diesen Umständen und also am allerwenigsten in Folge einer neuen, grossen und freisinnigen Anschauung, suchte Ananias den König zu bedeuten, dass er die Beschneidung wohl unterlassen und doch Gott nach den Vorschriften des jüdischen Gesetzes dienen könne. Wenn er demgemäss handle, um einem Aufstande seines Volkes vorzubeugen, so werde Gott ohne Zweifel für diese Versäumniss ihm seine Verzeihung angedeihen lassen. Izates schenkte diesem vorsichtigen Winke Gehör, folgte jedoch kurz darauf eben so willig der Mahnung entgegengesetzter Art, die ihm der gesetzestreu erzogene Jude Eleasar zu Theil werden liess. Als er nun wirklich beschnitten war und dies dem Ananias zu Ohren kam, fühlte dieser zwar sich in seiner freisinnigen Ueberzeugung nicht beleidigt, aber doch voll Besorgniss, dass er, als der Hauptschuldige in der genannten Sache, das Schlachtopfer für die Wuth der Adiabener werden würde. Wie ist es nun möglich, im Hinblick auf diesen



Helden die Versicherung zu geben: „Siehe hier einen Juden, der Draussenstehenden die Beschneidung zu unterlassen lehrt“, als hätte er den Rath gegeben vermöge seiner principiellen Anschauung, so dass die Herren Pierson und Naber ihn zu ihren Pnéumatici rechnen?

Was Strabo sagt, bringt uns ebenso wenig einen Schritt weiter. Er versichert einmal, „p. 760“, dass jenes, von den Juden beobachtete Sichenthaltan gewisser Speisen „und die Beschneidungen und Ausschneidungen und was sonst der Art im Gesetze vorgeschrieben ist“, gar nicht von Moses befohlen wurde. Dies alles hätte dem „Aberglauben“ sein Entstehen zu danken. Aber unser Berichterstatte sagt uns nicht, wem er diese Weisheit entlehnte. Dass er sie „unzweifelhaft“ von aufgeklärten Juden, Pneumatici, denen er auf seinen Reisen begegnete, erhalten hat, ist eine Vermuthung, für die selbst nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorhanden ist.

So können wir uns auch an diesen Strohhalmen nicht festhalten, und die uns vorgestellten Pneumatici bleiben zwischen Himmel und Erde schweben, da sie eben so wenig Grund unter den Füßen besitzen, wie das souveräne Wohlbefinden ihrer geistigen Väter, der Herren Pierson und Naber.

Mit ihnen, deren Vorhandensein einfach bloß vermuthet, nicht bewiesen, selbst nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden kann, ja vielmehr ganz unmöglich genannt werden muss, u. a. weil es beinahe nicht denkbar ist, dass sie so spurlos verschwunden sein sollen, entsinkt dem „Paulus Episcopus“ der letzte Grund, auf dem er den Tempel seiner Gelehrsamkeit aufgebaut haben sollte.

Der gefeierte Schriftsteller zieht sich vor unsern Augen mehr und mehr ins Dunkle zurück. Die Linien seiner feinen Gestalt werden immer blasser und undeutlicher zu erkennen. Am Schlusse bleibt uns von der ganzen Gestalt nichts weiter als der Schatten übrig, die Erinnerung an das Bestehen einer Frucht gelehrter Einbildung. Um ihretwillen gelüstet uns nicht, Niemand wird es uns übel deuten, den preiszugeben, von dem man wohl behauptet, aber nicht nach-

gewiesen hat, er sei eine Frucht frommen Betrugs, Paulus, der weltbekannte Apostel der Heiden! Darf er nicht mehr gerechnet werden zur Zahl der Grossen, die durch Wort und Schrift mehr als andere an der geistigen Entwicklung unseres Geschlechtes gearbeitet haben — wer dürfte in unsern Tagen selbst den Kräftigsten für seines Lebens sicher erklären? So soll er denn auch nicht weichen vor dem übereifrigen, lebenswerthen, aber eiteln Hüter seiner Heerde, dem unbeholfenen und gleichwohl listenreichen Schriftsteller, dem in gelehrter Mosaik unglaublich weit geförderten und wohlbewanderten Paulus Episcopus.

August 1886.

---

# Der Epheserbrief

von

H. v. Soden.

(Schluss.)

## 2. Die dem Epheserbrief eigenthümlichen Lehr- aufstellungen.

Im Mittelpunkte der Gedanken des Verfassers unseres Briefes steht die Kirche (1, 22. 2, 16. 21 f. 3, 10. 21. 4, 13. 16. 5, 23 f. 25 ff.) und zwar unter dem Gesichtspunkt, dass in ihr Judenthum und Heidenthum ihre Einigung gefunden haben. In der Herstellung dieser Einigung liegt für ihn die Hauptbedeutung des Christenthums (1, 10 ff. 2, 11 ff. 3, 1 ff.). Wie bei Paulus dem Christus der *ανθρώπου σαρκίος*, repräsentirt durch Adam, gegenübersteht, so bei unserem Verfasser der Kirche die Menschheit in ihrer Naturbestimmtheit (*εν σαρκι* 2, 11), nämlich als gespalten in Judenthum und Heidenthum.

Die Juden, die er zwar nie, wie Paulus häufig, mit Namen nennt, sondern in „*ημεις*“, sie mit sich selbst zusammenschliessend, den heidnischen Lesern als *υμεις* gegenüberstellt (1, 11 f. 13 f. 2, 1. 3)<sup>1)</sup>, haben vor den Völkern voraus, dass sie vorherbestimmt sind zur Erbschaft (1, 11),

---

1) An andern Stellen, wo nicht auf den früheren Gegensatz reflectirt wird, fasst der Briefschreiber in *ημεις* die Judenchristen, zu welchen er sich selbst rechnet, und die Heidenchristen, die er sich als seine Leser denkt, als die neue Gemeinschaft zusammen; z. B. 2, 18.

dass sie die *διαθηκαι της επαγγελιας* (2, 12. 3, 6) und in dem heiligen Geiste der Verheissung den *αρραβων της κληρονομιας* (1, 14)<sup>1)</sup> besitzen, ja dass, wenn ihnen auch das *μυστηριον του Χριστου* noch verhüllt war (3, 5), doch Christus selbst als Gegenstand der Hoffnung ihnen vorschwebte (1, 12)<sup>2)</sup>. Es war also ein entschiedener Vorzug, der *πολιτεια του Ισραηλ* anzugehören (2, 12). Dieselbe steht Gott entschieden näher; die Juden sind bezüglich des Zugangs zum Vater *οι εγγυς*, die Heiden *οι μακραν*. Aber trotz dieser Vorzüge sind die Juden Sünder, wie die Heiden. Sie wandeln in den Begierden ihres Fleisches *ποιουντες τα θεληματα της σαρκος και των επιθυμιων* (2, 3). — In alle dem befinden wir uns ganz im Paulinischen Gedankenkreis. Dennoch verräth sich in einigen Werthurtheilen eine leise, aber nicht unwesentliche Verschiebung der inneren Stellung des Verfassers zu den genannten Thatsachen. Wenn er die *περιτομη* der Juden, als eine *χειροποιητος εν σαρκι*, nur als *λεγομενη* würdigt (2, 11), so ist er gegenüber Paulus, welcher der *περιτομη εν σαρκι* stets eine reale religiöse Bedeutung zuerkennt (Rö. 2, 25. 3, 1 f. 4, 11 f.), dem Kreise echt jüdischer Werthurtheile um einen Schritt ferner gerückt<sup>3)</sup>. Ja wenn er die Juden nicht nur als *νεκροι τοις παραπτωμασιν*, sondern als *τεκνα φυσει οργης ως και οι λοιποι* bezeichnet (2, 5. 3), während Paulus sagt: *ημεις φυσει Ιουδαιοι και ουκ εξ εθνων αμαρτωλοι*, so ist dies noch eine weitere Abweichung von echt jüdischem Be-

---

1) Dass dieser Relativsatz auf die in v. 11 f. gegen v. 13 den aus den Heiden gewonnenen Christen gegenübergestellten Judenchristen sich bezieht, zeigt das auf *εκληρωθημεν* zurückschauende „*κληρονομια*“, die Bezeichnung der Erlösung, zu welcher die Heidenchristen versiegelt sind, durch *περιποιησις* und die Rückkehr von *υμεις* (v. 13) zu *ημεις* wie v. 11 f.

2) Ueber die Unthunlichkeit, aus „*χωρις Χριστου*“ (2, 12) zu schliessen, dass der Verfasser irgend eine Form der Gegenwart Christi bei den Juden angenommen habe, s. unten S. 445 f.

3) Dies verräth sich auch darin, dass unser Verf. bei Reproduction von Kol. 2, 13 in Eph. 2, 5 die *ακροβυστια* als Mitursache des Todeszustandes der Heiden übergeht.

wusstsein: bei Paulus ist das Bundesverhältniss der Juden zu Gott das Ursprüngliche, welches durch das Hinzutreten der Sünde alterirt wird; für unsern Verfasser ist das in der Sünde begründete Zornesverhältniss das Wesentliche, dessen Hebung nur die den Juden gewordenen Verheissungen verbürgen. Die Vorzugsstellung des jüdischen Volkes ist nicht etwas Genuines, sondern etwas Accessorisches für diesen Standpunkt. Dazu kommt endlich die ganz eigenthümliche Werthung des Gesetzes, des *νομος των εντολων εν δογμασιν*, nicht etwa positiv als eines *παιδαγωγος* für die Juden oder negativ als einer Last, eines Fluchquells für sie, sondern ganz äusserlich nur als eines *φραγμος*, eines *μεσοτοιχον* zwischen Juden und Heiden, wodurch eine *εχθρα* zwischen beiden entsteht. Auch hier dieselbe Veräusserlichung gegenüber den tiefen Anschauungen des grossen Apostels. Paulus würdigte am Gesetz vor allem dessen Bedeutung für das jüdische Volk selbst in seinem Verhältniss zu Gott; unser Brief hebt nur dessen so zu sagen ethnologische Bedeutung für das Verhältniss der Juden zu den Heiden hervor.

Was nun die andere Hälfte der vorchristlichen Menschheit, die Heiden betrifft, so erfährt ihr sittlicher Zustand dieselbe Beurtheilung wie bei Paulus (vgl. 2, 1 f. 11 ff. 19. 4, 17 ff. 5, 6. 8), namentlich erinnert 4, 17 ff. auffallend an Rö. 1, 20 ff. (vgl. *εν ματαιοτητι του νοου αυτων* und *εσκοτωμενοι τη διανοια* mit *εματαιωθησαν εν τοις διαλογισμοις αυτων* und *εσκοτισθη η ασυνετος αυτων καρδια*), 4, 8 an 2 Ko. 6, 14. 1 Thess. 5, 5. Aber nirgends findet es sich bei Paulus, dass die Heiden, die er nur einmal *ανομοι* nennt (1 Ko. 9, 21), so nachdrücklich nach der Seite nicht dessen, was ihnen vor Gott, sondern dessen, was ihnen gegenüber den Juden abgeht, geschildert würden, wie durch die Bezeichnungen derselben als *απηλλοτριωμενοι*<sup>1)</sup> *της πολιτειας*

1) Kol. 1, 21 bezieht sich dieser Ausdruck auf das Verhältniss zu Gott; ähnlich Eph. 4, 18. Die verschiedene Beziehung in beiden Epheserstellen erklärt sich am leichtesten daraus, dass der Verf. das eine Mal von einem Original beeinflusst, das andere Mal selbständig schreibt.



του Ισραηλ, ξενοι των διαθηκων της επαγγελιας, χωρις Χριστου, οντες μακραν, ξενοι, παροικοι (2, 12. 13. 19), als ob dies und nicht das Positive, ihr sittlicher Zustand, das grösste Elend, das zu heben Christus gekommen ist, gewesen wäre. Ja dieser so zu sagen specifisch religiöse Mangel wird bis zu ihrer Bezeichnung als *αθροι* gesteigert; so würde Paulus die Heiden schwerlich genannt haben, da mit dieser Charakterisirung, wenn man den darin enthaltenen Begriff *θεος* auf den wahren Gott bezieht, Rö. 1, 19—21. 28, wenn auf die heidnischen Religionen, 1 Ko. 8, 5. 10, 20 nicht in Einklang steht. Auf der anderen Seite ist die sittliche Verurtheilung der Heiden dadurch noch gemildert, dass ihr Zustand ausdrücklich aus „Unwissenheit“ erklärt wird, womit seinerseits wieder Rö. 1, 19 f. nicht recht stimmen will. Dieser nachdrücklichen Hervorkehrung des religiösen Gegensatzes tritt als Rückschlag eine geringere sachliche Werthung desselben zur Seite. Wie die Beschneidung, so bezeichnet der Verfasser auch die *αρχοβυστια* als eine „*λεγομενη*“ und die in dem Ausdruck „*εθνη*“ liegende religiöse Eigenart der Heiden sieht er nur als eine *εν σαρκι* vorhandene an (2, 11). Heidenthum und Judenthum werden einander innerlich näher gerückt; eine specifische Verschiedenheit derselben kennt der Verfasser nicht, sondern ausser der vorübergehenden, dass den Juden die Verheissungen u. s. w. gegeben waren, beruht die Trennung beider nur in der Existenz des *νομος*, aber nicht etwa in dem Sinn, dass durch dasselbe als geschriebenes Sittengesetz die Juden den Willen Gottes kennen, der den Heiden fremd ist, sondern, wie die Charakteristik desselben als *νομος των εντολων εν δογμασιν* zeigt, in dem Sinne eigenthümlicher heiliger Bräuche und Ordnungen, die zwischen Heiden und Juden nicht nur eine Trennung, sondern eine Feindschaft veranlassten (2, 14—16). So redet nicht ein schriftgelehrter Pharisäer, sondern ein Jude der Diaspora, der von dem Gesetz nicht weiter hält, als es der Augenschein der gegenseitigen Stellung von Juden und Heiden in der römisch-griechischen Culturwelt bezeugt. — Nur anhangsweise sei erwähnt, dass von Paulus nirgends, auch

nicht Rö. 1 oder 1 Ko. 22, 2, der unsittliche Wandel der Heiden auf den *αιων του κοσμου τουτου* als sein Princip oder auf den *αρχων της εξουσιας του αερος*, der wie ein *πνευμα* in ihnen wirke, als seinen persönlichen Urheber zurückgeführt wird. Wichtiger dagegen ist, dass Paulus niemals unter den Christen seiner Gemeinden jene Unterscheidung von früheren Juden und früheren Heiden macht. Er reflectirt nicht mehr darauf, was die einzelnen früher gewesen: *ουτε γαρ περιτομη τι εστιν ουτε ακροβυστια, αλλα καινη κτισις* (Gal. 6, 15), *ουκ εν Ιουδαιος ουδε Ελλην* (3, 28). Vor seiner Seele steht nur das Neue, was sie sind oder sein sollen, und das Negative, dass sie nicht mehr Heiden, bezw. Juden sind noch sein sollen. Am allerwenigsten aber würde er sich selbst mit den Judenchristen unter einem *ημεις* den Heidenchristen als den *υμεις* gegenüberstellen und so gleichsam zwei Classen in den Gemeinden unterscheiden. Dieser Gedanke wäre ihm ganz unmöglich gewesen.

Diesem thatsächlichen Zustand der vorchristlichen Menschheit gegenüber constatirt der Verf. unseres Briefes auf Seiten Gottes eine *προθεσις των αιωνων* (3, 11. 1, 11), einen Beschluss *προ καταβολης κοσμου* (1, 4), als *βουλη* oder *ενδοκια του θεληματος αυτου* (1, 11. 5), wurzelnd in der *πολλη αγαπη αυτου, ην ηγαπησεν ημας* (2, 4), in dem *υπερβαλλον πλουτος της χαριτος αυτου* (2, 8, vgl. *πλουσιος ων εν ελεει* 2, 5), abzielend in letzter Linie *εις επαινον δοξης της χαριτος αυτου* (1, 6. 12. 14; in letzteren beiden Stellen ist die *δοξα* allein genannt, aber nach der ersten näher zu präcisiren), bestimmt *εις οικονομιαν του πληρωματος των καιρων* (1, 10). Auf diesem Gedanken ruht unser Verfasser mit Vorliebe<sup>1)</sup>; er hebt es hervor, dass in Folge dessen Gott die Christen *εξελεξατο προ καταβολης του κοσμου* (1, 4), dass sie *προορισθεντες* seien *εις υιοθεσιαν* (1, 11. 5); weil sie auf diesen ewigen Rathschluss hinweisen, sind ihm die Verheissungen so bedeutungsvoll, dass

1) Eine Eigenthümlichkeit, die unsern Brief in scharfem Unterschied vom Colosserbrief kennzeichnet.

das Gesetz hinter ihnen zurücktritt (2, 12. 1, 14). Es erscheint ihm eine ganz wesentliche, darum auch den Lesern nachdrücklich von ihm ans Herz gelegte Aufgabe, immer tiefer einzudringen in die Breite und Länge und Tiefe und Höhe desselben (3, 18), und der stetige Gegenstand des dringendsten Gebets des Schreibers ist, Gott möge den Christen den Geist der Weisheit und Offenbarung geben, damit sie wissen, welches die Hoffnung seiner Berufung, welches der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes, welches die überwältigende Grösse seiner Macht an uns (1, 16 ff.) ist. Die Gewährung dieser Erkenntniss, die nur von der praktischen Consequenz derselben oder von dem eigensten Gegenstand derselben<sup>1)</sup>, der Liebe Christi, überragt wird (3, 19), bildet den Höhepunkt der Gnade Gottes, welche er zwar erwiesen hat in Christus, in der Vergebung der Sünden, welche er aber voll ausgegossen hat, indem er die Christen in jene Erkenntniss führte (1, 6 f. 8 f.). So erscheint in der Ausführung 3, 16 ff. recht eigentlich als Endzweck des in v. 16 f. den Lesern angewünschten Zustandes, dass sie dann *ἐξισχυσωσιν καταλαβεσθαι κ. τ. λ. γνῶναι τε κ. τ. λ.* Jener Gnadenrathschluss Gottes birgt nämlich in sich ein *μυστήριον*, das in besonderem Masse das Interesse des Verfassers erfüllt (1, 9. 3, 3. 6, 19). Dasselbe war *ἀποκρυμμένον ἀπο τῶν αἰώνων ἐν τῇ θεῷ* (3, 9), so dass es *ἐτεραίς γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (3, 5). Während hiernach auch die alttestamentlichen Propheten davon nichts ahnten, bekennt der Paulus unseres Briefes: *οὐ κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον*, — worin er, ganz entsprechend dem eben Ausgeführten, eine *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι* erkennt (3, 21, vgl. v. 7) —, so dass er sich eine *συνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ* zuschreiben darf. Aber neben ihm ist das

---

1) Je nach der Deutung des Genetiv „*τοῦ Χριστοῦ*“, wonach die *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* entweder die von Christus in seinem Einigungswerk (2, 11–22) bewährte oder die von den Christen in ihrer früher Heiden und Juden umfassenden Gemeinschaft zu bewährende Liebe bezeichnet. Der Zusammenhang scheint mir für die erstere Deutung zu sprechen.

μυστηριον jetzt auch geoffenbart (derselbe Ausdruck „απεκαλυφθη“) τοις αγιοις αποστολοις αυτου και προφηταις εν πνευματι (3, 3. 4. 5). Paulus aber vor allem ist berufen, die οικονομια του μυστηριου zu erklären (φωτισαι), kundzuthun (γνωρισαι) το μυστηριον του ευαγγελιου, wie er es nennt (3, 9. 6, 19). — Diese Ausführungen klingen in Gedanken und Ausdrücken vielfach an Stellen aus den anerkannten Paulusbriefen. Paulus kennt einen ewigen Rathschluss, dessen Quell Gottes Gnade ist, mit Vorherbestimmung und Auswahl und dessen Verwirklichung im πληρωμα του χρονου. Er weiss sich als Träger einer Offenbarung, der er „sein Evangelium“ verdankt, und deren Inhalt ein μυστηριον ist (vgl. bes. Rö. 8, 29 f. 1 Ko. 2, 7. 8. 10. Ga. 4, 4. 1, 12. 2, 2). Aber — nicht zu reden davon, dass er Ausdrücke wie οι υιοι των ανθρωπων, προ καταβολης κοσμου, οι αγιοι αποστολοι και προφηται nicht gebraucht — er legt nie einen solchen Nachdruck auf den vorweltlichen Rathschluss, als ob darin vor allem die Gnade Gottes zu erkennen wäre, deren Vollquell er vielmehr im Erlösungswerk Christi sucht und aufzeigt; und von seinen Gemeinden fordert, ihnen wünscht er in erster Linie ganz andere concretere Dinge, als einzudringen in diesen Rathschluss, Dinge, die ihren persönlichen Heilszustand betreffen (vgl. z. B. Phi. 3, 8. 15 ff. 2 Ko. 3, 9. 14. 1 Ko. 16, 18. 15. 58 etc.). Andererseits ist er weit davon entfernt, auch der Schrift jeden Einblick in diesen Rathschluss abzusprechen; denn sie ist für ihn die alle Wahrheit umfassende Urkunde, über die hinaus etwas zu wissen er sich nie zugetraut hat, in der er vielmehr alle seine Predigt zu begründen nie müde wurde, vgl. ganz besonders 2 Ko. 3, 12 ff. Nur ουδεις των αρχοντων του αιωρος τουτου hat die σοφια θεου εν μυστηριω αποκεκρυμμενη erkannt (1 Ko. 2, 8). Und wenn sie ihm und seinen Genossen Gott απεκαλυψεν δια του πνευματος (2, 10), wenn es Gott gefallen hat, ihm αποκαλυψαι τον υιον αυτου (Ga. 1, 16, vgl. 12), so bezieht sich diese Offenbarung nicht auf einen der heiligen Schrift verborgenen Gnadenrathschluss Gottes, dessen Schwerpunkt gar in der zukünftigen Gestaltung der Völkerwelt liegt, sondern auf

die Thatsache der Gegenwart, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei. So heisst denn auch bei ihm Christus selbst, eben als die in der historischen Erscheinung Jesu verborgene Offenbarung Gottes, und nicht jener Rathschluss *μυστήριον του Θεου* (Kol. 1, 26 f. 2, 4, 3), *σοφία Θεου εν μυστηριω αποκεκρυμμενη* (1 Ko. 2, 8). Und wenn er sich auch bewusst ist, dass er dies Evangelium von Christus den Heiden zu verkündigen berufen ist, weil er erkannt hat, dass dasselbe mit dem Gesetz nichts zu thun habe, so ist dies ganz etwas anderes, als wenn nach unserem Briefe Paulus sich berufen weiss *γνωρισαι το μυστήριον του ευαγγελιου* und *φωτισαι τις η οικονομια του μυστηριου* (6, 19. 3, 9)<sup>1)</sup>, und dies Mysterium das 2, 11 ff. Dargelegte zum Inhalt hat<sup>2)</sup>. Vielleicht lehnt sich unser Verfasser an Rö. 11, 25; aber der Inhalt des dort genannten *μυστηριου* ist, abgesehen davon, dass Paulus es nicht als den eigenthümlichen Gegenstand seiner Predigt einführt, wenn auch verwandt, doch wesentlich verschieden von dem *μυστηριου* des Epheserbriefes. Wen sich der Verfasser unter den *αγιοι αποστολοι και προφηται* denkt (2, 20. 3, 5. 4, 11), ob unter den „Aposteln“ nur die Zwölfe, und nicht vielmehr, worin er mit Paulus übereinstimmen würde, eine nicht geschlossene Zahl von Missionaren und Gemeindegründern, analog den „Propheten“, muss offen bleiben. Im letzteren Falle, der mir der wahrscheinlichere ist, fiel das bekannte Bedenken hinweg, dass Paulus in Erinnerung an Ga. 2, 9 f. nicht wohl schreiben könne, dass jenes Mysterium, dessen

1) Wenn 4, 20 Christus selbst als Gegenstand der Predigt genannt wird, ist dies nicht Bezeichnung des specifischen Inhalts der Predigt des Apostels; sondern es handelt sich um ein einzelnes Dogma, eine Lehre über den echten Christus, nämlich den, welcher Wirklichkeit gewesen ist in Jesus; der Nachdruck liegt auf „*ουτως*“.

2) Der *πλουτος του Χριστου*, der 3, 8 als Gegenstand seines *ευαγγελιζεσθαι* genannt wird, ist wie 1, 18. 2, 7 nichts anderes als der Inhalt dieses Mysterium, wie denn 1, 18 auf 1, 11—14 zurückschaut, 2, 7 aber in 2, 11 ff. seine genauere Ausführung erhält. Vgl. zu den Ausdrücken: Rö. 11, 33, was auf das oben angezogene „*μυστήριον*“ von v. 25 sich bezieht.



Inhalt in der Gleichberechtigung der Heiden am Heile in Christo besteht, den Aposteln geoffenbart sei. Doch selbst, wenn wir zunächst an die Zwölfe zu denken hätten, so möchte auf jenes Bedenken darum kein Nachdruck zu legen sein, weil der Verf. immerhin Paulus als den eigentlichen originellen Empfänger jener Offenbarung, wie als deren berufenen Verkündiger bezeichnet (3, 2. 7. 8 ff. 6, 19), während es die Meinung desselben sein kann, dass die „Apostel und Propheten“ so gut, wie die andern Christen, mit denen Paulus sich in 1, 8 f. zusammenschliesst in dem Satz *γνωρισας* (bemerke dasselbe Wort wie 3, 3) *ημιν το μυστηριον του θεληματος αυτου*, und denen, zur Ergänzung dieser Erkenntniss, der Verfasser ein *πνευμα αποκαλυψεως* (also derselbe Ausdruck, wie 3, 5) wünscht, die „Offenbarung“ durch Vermittlung des Paulus erhalten haben. Dann wäre nur bezeugt, dass in späterer Zeit die Urapostel sich mit der Heidenpredigt des Paulus einverstanden erklärt haben.

Der Inhalt des vorweltlichen Rathschlusses Gottes ist das, was den Christen theils schon geworden ist, theils in Aussicht steht. Auch hier begegnen uns zunächst Paulinische Gedanken und Ausdrücke; das A und O so aller Gottesgedanken, wie aller Gottesthaten ist Christus, der darum auch in einem Masse in den Ausführungen des Verfassers, mit ihm selbst zu reden, der „alles in allem Erfüllende“ ist, wie dies bei Paulus noch nicht der Fall ist. Gott tritt für die Weltanschauung unseres Briefes nur hervor als der Urheber des ewigen Rathschlusses (1, 3 ff. 2, 10. 3, 9. 11. 2, 4. 4, 32) und dessen Vollzugs 1, 20 ff. 2, 6. 8, wie dieser auch in Gottes Ehre seinen letzten Zweck hat (1, 6. 12. 14. 3, 21), als der „Eine über allem und durch alles und in allem“ (4, 6, vgl. 1, 11. 3, 9. 6, 11. 13 *πανοπλια του θεου*), als der „Vater aller“ (4, 6. 1, 1. 6, 23), an den deswegen die Gebete (1, 17 ff. 3, 14), wie die Danksagungen (3, 20 f. 5, 20) sich wenden, obgleich die höchsten Güter den Christen von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus kommen (1, 2. 6, 23).

Aber bei der Schilderung der Verwirklichung jenes Gnadenrathschlusses steht Christus auf allen Stadien stets

im Mittelpunkt. — In ihm ist der Vorsatz erfolgt (3, 11) und sind die Einzelnen vorherbestimmt und auserwählt (1, 4), in ihm ist die Erlösung geschehen (1, 6. 4, 32), durch ihn die „im Hinblick auf ihn“ geplante *ὑποθέσις* vermittelt (1, 5); in ihm wurzelt die Hoffnung der Juden (1, 12), in ihm sind die Judenchristen zu Erben eingesetzt (1, 11), in ihm die Heidenchristen versiegelt (1, 13. 3, 6); in ihm hat Gott seine Kraftwirkung erzeugt (1, 20); in ihm sind die Christen auferweckt und lebendig gemacht und ins Himmlische versetzt (2, 6 f.); in ihm sind Juden und Heiden vereinigt (2, 16); in ihm ist der neue Mensch geschaffen (2, 15); in ihm oder durch ihn haben wir Zugang zum Vater (2, 18. 3, 12); in ihm sind die Christen das Licht (5, 8. 1, 4); in ihm sind sie heilig und gläubig (1, 1. 15); in ihm ist Paulus ein Gefangener (4, 1); in ihm Tychicus sein geliebter Bruder und treuer Gehilfe (6, 21); in ihm ermahnt Paulus (4, 17). In ihm ist auch der Endrathschluss gefasst (1, 9 f.), diesen zu verstehen, gelingt in der *ἐπιγνώσις* Christi (1, 17), in ihm werden die Christen die Endvollendung erleben (2, 7). Sein Reichthum, seine Liebe ist der höchste Gegenstand aller Predigt, aller Erkenntniss (3, 8. 19). In seinem Namen gilt es Gott zu danken (5, 20), ihm singen die Christen ihre Lieder (5, 19). Und wenn auch die Sklaven ermahnt werden, den Willen Gottes zu thun (6, 6), so steht daneben die Mahnung an die Christen, zu erkennen, was Christi Wille, was Christo wohlgefällig ist (5, 17. 10, vgl. dagegen Rö. 12, 2). Wenn Gott als Vorbild der Vergebung einmal erscheint (4, 32 f.), so ist Christus das Vorbild für die Ehegatten (5, 25 ff.), und die Frauen sollen ihren Männern gehorchen, die Sklaven ihren Herren dienen „als dem Herrn“ (5, 22. 6, 5. 7), die Kinder den Eltern gehorchen „in dem Herrn“ (6, 1), die Eltern die Kinder erziehen „in der Zucht und Vermahnung des Herrn“, die irdischen Herren sollen des ihnen und ihren Sklaven gemeinsamen Herrn gedenken, die Christen aber überhaupt Christus, wie er in Jesus Wirklichkeit war, zum Urbild nehmen und ihn als den neuen Menschen anziehen (4, 20 ff.), wie sie „in ihm“ geschaffen sind zu guten Werken (2, 10),

er wohnen soll in der Christen Herzen (3, 17), sie nur in ihm stark werden können (6, 10) und ihr Ziel ist, „die Reife der Fülle Christi“ zu erlangen (4, 13). Christus ist das Haupt der Kirche (1, 22 f. 4, 12. 16); der Eckstein des geistigen Baues, der „in ihm“ wächst (2, 20 ff.), wie der Körper der *ἐκκλησία* auf ihn hin wächst (4, 15). Er theilt die Geistesgaben aus (4, 5. 7. 11, vgl. dagegen 1 Ko. 12, 28) und steigt dazu herab auf die Erde<sup>1)</sup>, wie er auch kommt und predigt Frieden den Fernen und den Nahen (2, 17) und in seinem Verhältniss zur Kirche den Spruch erfüllt: darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und werden die zwei Ein Fleisch sein (5, 31 f.). — Christus erfüllt alles in allem (1, 23); ihm ist alles unter seine Füße gethan (1, 22); er ist gesetzt über alles nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt (1, 21); in ihm als Haupt soll alles umfasst sein, was im Himmel und auf Erden ist (1, 10). Das Reich Gottes ist ein Reich Christi und Gottes (5, 5), wie Christo auch das Gericht über die Menschen zusteht (6, 8. 9).

Man muss diese Aussagen zusammenstellen, um zu erkennen, mit welcher Energie der Verfasser alles auf Christus concentrirt, und die Bedeutung zu empfinden, die für ihn der Schlusssatz seines Briefes, „die Gnade“ sei mit allen, die unsern Herrn Jesus Christus unwandelbar lieben, haben musste. Man durchfliege den Kolosserbrief, zumal wenn man von 1, 15—20 absieht, oder den Philipperbrief, um zu spüren, in welch' einzigartigem Masse in unserem Briefe Christus die ganze Luft erfüllt und in wie eigenthümlicher Weise hier alle Gedanken ohne jede Ausnahme immer ausdrücklich an ihn anknüpfen. Es wäre unberechtigt, hierin eine Instanz gegen die Herkunft unseres Briefes von Paulus zu finden. Aber ist die letztere aus andern Gründen zweifelhaft, so gewinnt diese Eigenthümlichkeit doch für uns Bedeutung, indem wir sie dann als Zeichen einer etwas anders gerichteten religiösen Individualität erkennen. Vielleicht sogar darf man den Schluss ziehen, dass es dem Ver-

1) Siehe hiezu S. 444 f.

fasser scheinen wollte, als rege schon jener Geist leise in der heidnischen Christenheit seine Schwingen, der, wie der Brief des Jacobus innerhalb des Kanon und weiterhin die Schriften der apostolischen Väter und in vollendeter Weise die der Apologeten ihn bezeugen, der Errungenschaften des Christenthums sich freuen will, ohne mit „dem Apostel Jesu Christi“ Christus als den Mittelpunkt seines Lebens und seines Denkens klar bewusst festzuhalten.

Die allermeisten Aussagen unseres Briefes über die Bedeutung der Person Christi im christlichen Glauben decken sich völlig mit der Paulinischen Lehre. Ja es ist vielleicht die Christologie im engeren Sinne von allen specifisch christlichen Lehrstücken dasjenige, in welchem unser Brief, darin oft unter dem Einfluss der Kolosser-Interpolationen verkannt, am wenigsten von den Aufstellungen der anerkannten Paulusbriefe abweicht. Wenn Gott (1, 3. 17) als „Gott unseres Herrn Jesu Christi“ bezeichnet wird, so ist dies nur Folge der soeben gekennzeichneten Eigenthümlichkeit, alle Gedanken an Christus zu knüpfen; es gilt zu betonen, dass der Gott der Christen eben der Gott Christi ist, d. h. der Gott, den Christus bekannt und verkündigt hat, der in Christus sich geoffenbart hat, sei es, um die Zuversicht zu erwecken, dass er nun auch den Geist der Erkenntniss des ganzen Werkes Christi senden werde (1, 17), oder damit dadurch Gott den Christen recht nahe gerückt und vertraut werde als der Gott, der Christus gesandt hat (1, 3). So konnte auch Paulus sich ausdrücken. Dagegen ist es allerdings auffallend, dass der Verfasser, trotzdem er beinahe jeden Gedanken irgendwie an Christus knüpft, nie sich veranlasst fühlte, auf das Verhältniss Christi zu Gott, das für die Speculation des Paulus eine der Grundlagen seines Glaubens ist, zu reflectiren. Da es nach dem soeben Bemerkten sehr fraglich bleiben muss, ob die Formel „Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi“ überhaupt den Gedanken an das innerpersönliche Verhältniss Christi zu Gott birgt, und nicht etwa ein Ausdruck für das ist, was wir den „christlichen“ Gottesbegriff nennen würden, so findet sich im ganzen Briefe nur ein einziges

Wort anstreichend an die Gedankenwelt, die einem Paulus der Begriff „*υιος του Θεου*“ erschliesst und in die er sich so gerne versenkt. Es ist der Ausdruck „*ηγαπημενος*“ 1, 6, den er an die Stelle des Paulinischen „*υιος της αγαπης*“ (Kol. 1, 13) setzt<sup>1)</sup>. Von welcher Zeit dieses Verhältniss der Liebe ausgesagt werden soll, ist nicht zu erweisen, jedenfalls nicht zu widerlegen die Erklärung, dass der Verfasser den Grund dieser Liebe Gottes darin fand, dass Christus die Menschen geliebt und sich für sie geopfert hat, „für Gott ein süsser Duft“ (5, 2). Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn wir beobachten, wie dem Verfasser die Idee der Präexistenz Christi, auf welche der speculative Geist des Paulus gerne zurückgeht, wenn er die volle Bedeutung Christi zur Geltung bringen will, überhaupt kein Interesse abgewinnt. Der locus classicus, welcher in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie hiefür verwerthet wird, 4, 8—10, gehört ohne Zweifel gar nicht hierher. Nach dem Zusammenhang soll dort bewiesen werden, dass Christus die Aemter der Kirche verliehen hat (4, 7. 11). Dazu knüpft der Verfasser an ein auf Christus gedeutetes Psalmwort an, in welchem er das Hinaufsteigen Christi in den Himmel (vgl. 2, 6. 1, 20) bezeugt findet. In demselben heisst es: *και εδωκεν δοματα τοις ανθρωποις*. — Um dieses Wort dreht sich der Gedanke: „Was hilft aber das „er stieg auf“, wenn nicht darin liegt, dass er auch herunterstieg in die Niederungen der Erde? Und dieser Heruntersteigende ist derselbe, wie der über alle Himmel Aufgestiegene, damit er alles erfülle. Und der selbst gab Apostel u. s. w.“ Also um die Verheissung *εδωκεν δοματα τοις ανθρωποις* erfüllen zu können, genügt es nicht, dass er aufstieg und Beute gewann; er muss auch heruntersteigen, schon darum, dass er nicht nur den Himmel, sondern alles erfülle. Und als der Heruntersteigende (vergl. das doppelte „*αυτος*“ v. 10 u. 11) gab er dann Apostel. Der Lehrgedanke der Stelle findet sich mehrfach in unserem Briefe: 2, 17 wird von Christus, nachdem sein Kreuzestod

1) Vgl. 1. Artikel S. 338 f.



behandelt ist, gesagt: *και ελθων ευηγγελισατο ειρηνην υμιν τοις μακραν κ. τ. λ.* Also nach seinem Tode kam er und verkündete Frieden; und wem der Umstand, dass der Satz erst nach der Darstellung des Todes steht, nicht diese Deutung genügend sichert, dem beweist der Satz, dass dieser gekommene Christus den heidnischen Lesern des Briefes Frieden verkündigt habe, unwiderleglich, dass der Verfasser an die Gegenwart denkt. Wenn aber nach 5, 31 ff. der Satz, dass ein Mensch Vater und Mutter verlässt und seinem Weibe anhängt, von Christus erfüllt worden ist gegenüber „der Kirche“, so kann auch dies, da es sich um „die Kirche“ handelt, nicht auf das erste Erscheinen Christi auf Erden gedeutet werden, sondern nur auf das Niedersteigen des verklärten Christus, um zu wohnen in seiner Kirche. So gewinnen die ungezählten *εν κυριω, εν Χριστω, εν αυτω*, so vor allem der Wunsch „*κατοικησαι τον Χριστον εν ταις καρδιας υμων*“ erst ihre concrete Realität. Wir bewegen uns auf der Linie zu den johanneischen Worten: Joh. 14, 23. 3. 16, 16. 22, und zu den Sprüchen Mt. 28, 20. 18, 20. — Ausser den genannten Stellen lassen sich aber dafür, dass der Epheserbrief die Präexistenz Christi lehre, nur 2, 12. 1, 5. 9 f. anführen<sup>1)</sup>. Aber in 2, 12 kann das „*χωρις Χριστου*“ auch einfach eine nähere Charakterisirung des *καιρος εκεινος* sein: „in jener Zeit, nämlich damals, als sie noch ohne Christus waren,“ waren die Heiden *απηλλοτριωμενοι κ. τ. λ.*, dann ist nur der Thatsache Nachdruck gegeben, wiederum in Uebereinstimmung mit dem Grundcharakter des Briefes, dass die Heiden ohne Christus nie weiter gekommen wären, dass

---

1) Der Ausdruck *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος* (1, 23) ist hier nicht herbeizuziehen, als ob die Worte „Christus als kosmisches Princip erscheinen“ liessen (Pfleiderer, Paul. 440) und auf die Vorstellung von Kol. 1, 17 „*τα παντα εν αυτω συνεστηκεν*“ zurückführten; sie beziehen sich nicht auf den vorirdischen, sondern auf den nachirdischen Christus, wie aus 4, 10 hervorgeht, wo erzählt ist, wie Christus erst durch sein Hinaufsteigen in den Himmel und durch sein von dort (als verklärter Herr) Herniedersteigen sein Ziel erreicht hat, „dass er alles erfülle“.

sie alles, was sie sind, allein Christus verdanken; daraus zu schliessen, dass nach des Verfassers Meinung die Juden damals nicht ohne Christus gewesen seien, wäre dann unberechtigt. In 1, 5. 9 f. (cf. 3, 11) aber dürfen wir so lange nicht bestimmt die Präexistenz Christi gelehrt finden, als wir von den „*ἡμεῖς*“ und den „*τα πάντα*“ überzeugt sind, dass der Verfasser sie als noch nicht vorhanden zur Zeit jenes vorweltlichen Rathschlusses denkt. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ruht der Gedanke des Verfassers nirgends auf der Vorstellung von der Präexistenz Christi aus; sie ist ihm kein bestimmendes Element seiner Christologie.

Aber auch der historische Christus tritt für die Interessen unseres Verfassers ungleich mehr, als dies bei Paulus der Fall war, in den Hintergrund. Dass Christi Opfertod die Grundlage des Christenthums ist, ist selbstverständlich. Aber ausser den Stellen, wo hierauf reflectirt wird, tritt der geschichtliche Christus in den Kreis der Betrachtung nur ein einziges Mal und zwar in unmittelbarem Anschluss an Kol. 2, 6 ein als sittliches Urbild für die bekehrten Heidenchristen (4, 20). Was den Tod Christi betrifft, so hängt es enge mit dem Mangel jeder Reflexion auf eine vorirdische Existenz Christi zusammen, wenn nicht mehr Gott bezeichnet wird als der, welcher in Christus die Versöhnung stiftet (vgl. noch Kol. 1, 20. 2, 14), sondern Christus als der erscheint, welcher selbst das Werk der Versöhnung vollbringt (Eph. 2, 14. 16); wie denn nirgends im Briefe die Vorstellung zum Ausdruck kommt, dass Gott seinen Sohn sandte oder dahingab, sondern nur, und zwar zweimal, die aus Gal. 2, 20 entnommene, dass Christus selbst sich dahingab, darbrachte zum Opfer (5, 2. 25), womit der Verfasser den Lehrgedanken des Hebräerbriefes von Christi Hohepriesterthum die Wege bahnt. Ja als ein von Christus in erster Linie Gott selbst zu Liebe, nicht als ein von Gott in ihm den Menschen zu Liebe vollbrachtes Werk (vgl. Rö. 3, 25) erscheint dieser Opfertod, wenn sein Effect dargestellt wird in dem Wort: *προσφοραν και θυσιαν τῷ θεῷ εἰς ὁμιλην εὐωδίας*. Gott ist so zu sagen gewonnen durch Christi freiwilliges Opfer; nicht der Menschen Sünde

ist überwunden durch Gottes in Christus erwiesene Gnade. Für diese Vorstellungsweise wäre die classische Formulirung der Paulinischen Auffassung, wie wir sie Rö. 3, 23 f. lesen, unvollziehbar gewesen. Der schliessliche Effect für die Menschen ist derselbe: die *απολυτρωσις*, die Sündenvergebung, *δια του αιματος αυτου* (1, 7, vgl. 4, 32); aber in der geschichtlichen Vermittlung ist das eigentliche Subject nicht mehr Gott, sondern Christus selbst; sein Leiden ist darum auch nicht mehr ein stellvertretender Sühnetod, in dem er der Menschen Sünde büsste vor Gott, um Gottes Gerechtigkeit genug zu thun, sondern ein heiligender Priesteract, durch welchen er die Menschen reinigte (5, 26, cf. Hebr. 13, 12). Wie sehr aber dieser Versöhnungstod des geschichtlichen Christus, welcher der Angelpunkt aller christlichen Gedankenentwicklung, wie der Quellpunkt alles christlichen Lebens für Paulus ist, für den Gedankenkreis unseres Verfassers nur den Hintergrund bildet, verräth er sodann dadurch, dass die beiden Anführungen desselben in 5, 2. 25 ihn nur als vorbildlichen Vergleich verwenden für christliche Liebesübung, in der dritten Stelle (1, 7) er aber nur kurz als die Voraussetzung erwähnt wird, an welche sich dem Verfasser viel grösser und wichtiger erscheinende Gnadenerweisungen Gottes anschliessen (1, 8 ff., vgl. 1, 15—19), die selbst hinwiederum nicht an das Lebenswerk Christi, sondern an diejenigen Machtthaten Gottes anknüpfen, durch welche der verklarte Christus seine Stellung in der himmlischen Welt erhalten hat; und so kurz er vorher war, hier findet dann der Verfasser kaum Worte genug: 1, 20 ff. 2, 5—7. Einmal freilich kommt der Brief etwas ausführlicher auf den Tod Christi zu sprechen, aber gerade hier giebt er ihm eine Bedeutung, die den Gedanken Pauli ganz ferne liegt. „Im Blute Christi,“ sagt er 2, 13 ff., sind die Heiden, die bis dahin den im Volke Israel wenigstens keimartig vorhandenen Segnungen ferne standen, nahe gerückt. Von Paulus kommend, denkt man da zunächst, dass der Tod Christi die Sünden der Heiden getilgt habe; nur ist man erstaunt, warum dies nur von den Heiden gesagt ist, als ob es die Juden nicht bedürft

hätten. Aber der Verfasser denkt gar nicht an die sündentilgende Macht des Todes Christi. Vielmehr sind, wie er näher ausführt, dadurch „die Fernen nah geworden in dem Blute Christi“, dass Christus „die Zwischenwand des Zauns gebrochen hat, die Feindschaft, indem er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zerstört hat“, oder, wie ein den an diese Aussage angefügten Endzweck erläuterndes, und darum logisch unserem Satz paralleles Wort es ausdrückt, „indem er die Feindschaft tödtete in dem Kreuz“<sup>1)</sup> (v. 16). Der Tod Jesu hat also nach der Auffassung des Briefschreibers das Gesetz zerstört und damit die Zwischenwand zwischen Juden und Heiden gebrochen, die Feindschaft zwischen ihnen getödtet. Auch nach Paulus ist Christus und zwar durch seinen Tod, des Gesetzes Ende (Rö. 10, 4). Aber dies ist doch nur eine mittelbare Wirkung. Die unmittelbare Wirkung des Todes Christi ist die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott aus Gnaden. Die Folge davon ist gegenüber dem Gesetz eine doppelte: erstlich und zunächst ist der Fluch, der durch die Uebertretung des Gesetzes auf den Menschen ruhte, also die Fluchwirkung des Gesetzes (Ga. 3, 13. Kol. 2, 14)<sup>2)</sup>, und sodann, und zwar in Folge der neuen Gerechtigkeit des Glaubens, ist die Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes, die vor Christus der Idee nach ruhte auf den Heiden, wie auf den Juden, aufgehoben (Rö. 7, 1 ff. u. ö). In unserem Briefe dagegen ist unmittelbar in dem Tode selbst die Aufhebung geradezu die Tödtung des Gesetzes selbst, wie es als Gebote in Satzungen erscheint, mitgedacht; eine Solidarität,

1) Die Beziehung von *εν αυτω* auf das nächstliegende Substantiv giebt den einfachsten Sinn, und empfiehlt sich noch dadurch, dass der Wechsel der Präpositionen *δια* und *εν* dann die Nüance der Beziehungen des Kreuzes zu den beiden Thatfachen *αποκτεινας* und *αποκαταλλαξι*, sehr fein ausdrückt. Im Kreuze ist die Feindschaft getödtet. Das ist ein einmaliger, mit dem Kreuzestod Jesu zusammenfallender Act. Durch das Kreuz aber werden sodann Heiden und Juden in Einem Leibe Gott versöhnt. Hier ist jenes die Ursache, dies die zeitlich nachfolgende, in der christlichen Kirche sich vollziehende Wirkung.

2) Vgl. d. Jahrb. XI, S. 498 f.

die der Verfasser selbst unerklärt lässt, und deren Behauptung wir darum daraus zu erklären ein Recht haben, dass die Mittelglieder des Paulus seinem Schüler entgangen sind, ja dass er vielleicht an dem Pauluswort Kol. 2, 24 die Spitze nicht auffasste und darum an die Stelle der dort behaupteten Aufhebung des im Gesetz begründeten Schuldbriefes, die allerdings unmittelbar mit dem Tode Christi gegeben war, die Aufhebung des Gesetzes in seiner verbindlichen Kraft setzte. Noch weiter entfernt sich der Verfasser von den Gedankenkreisen des Paulus, wenn wir nach der Bedeutung fragen, die für beide die in so verschiedener Art mit Christi Tod in Verbindung gebrachte Aufhebung des Gesetzes hatte. Für Paulus liegt sie im sittlich-religiösen Gebiet. Das Verhältniss des Menschen zu Gott ist ein neues dadurch geworden: Friede mit Gott und Freiheit als Gottes Kind. Für unsern Verfasser ist der Zweck dieser Aufhebung ein internationaler; sie schliesst in sich die Aufhebung der bis zu einer Feindschaft gesteigerten Scheidung der alten Menschheit in Juden und Heiden, und erst vermittelt dieser Einigung wird auch ein religiöser Erfolg erreicht: Beide zusammen werden in Einen neuen Menschen umgeschaffen und, vereint in Einem Leibe, nämlich der Kirche, auf Grund des Kreuzestodes Gott versöhnt. Da ist, wie das Gesetz seiner tiefen ethischen Bedeutung, so der Tod Christi seiner tiefen religiösen Wirkung entkleidet, wenn auch der an die Stelle getretene Gedanke des Briefes in seiner Art eine grossartige Perspective enthüllt<sup>1)</sup>. Der *ordo salutis* aber hat eine Verschiebung erlitten, die Paulus selbst mit seiner Erfahrung nicht vereinigen konnte, nach welcher nicht die religiösen Typen, Jude und Heide, durch Christus in Einen neuen Menschen, sondern jeder einzelne Mensch, ob Jude, ob Heide, in einen in sittlichem Sinne neuen Menschen umgeschaffen wird. Nicht in dem Einen

1) B. Weiss, Einl. S. 270, meint, dass die Kritik „übersieht, dass die Aufhebung des Gesetzes als Heils- und Lebensordnung echt paulinisch ist“. Damit sind die kritischen Bedenken verkannt, aber nicht widerlegt.



Leibe der Kirche werden beide versöhnt mit Gott, sondern jeder einzelne wird versöhnt mit Gott und die Versöhnten bilden in Folge davon „Einen Leib“, als von Einem Geist erfüllt. Es war also ein ganz eigenthümlicher Gedanke, welcher den Verfasser an dieser einzigen Stelle ausführlicher auf das Werk des geschichtlichen Christus zu reflectiren veranlasste; der Gedanke, der ihm überhaupt die Feder in die Hand drückte: die Juden und Heiden in der Gemeinde völlig mit einander zu verbinden. Bei Paulus wirken zwei ganz andere Motive zusammen, wenn er über den Kreuzestod Christi nachsinnt, auf der einen Seite das in demselben liegende Aergerniss, auf der anderen das individuelle Sündenbewusstsein und Versöhnungsbedürfniss. Darum ist der Gekreuzigte für ihn auch der Mittelpunkt all' seines religiösen Denkens.

Für unsern Verfasser dagegen ist ohne Frage die alle Reflexionen auf den geschichtlichen, wie auf den prä-existenten Christus in den Hintergrund drängende Idee die Gestalt und Wirksamkeit des verklärten Herrn, der wie bei Paulus als in der Gemeinde gegenwärtig angeschaut wird. Ueber den Beginn dieses Standes zurückzugehen mit seinen Reflexionen, hat der Verfasser selten ein Bedürfniss. So wird als fester Grund für die Erkenntniss der Christen, welches sei die Hoffnung der Berufung, der Reichthum der herrlichen Erbschaft und die überströmende Grösse der Kraft Gottes für die Gläubigen, nur auf die thatkräftige Macht Gottes hingewiesen, welche er bewährte in Christus, indem er ihn von den Todten auferweckte und zu seiner Rechten in die himmlische Welt versetzte *υπερανω πασης αρχης και εξουσιας και δυναμεως και κυριοτιτος και παντος ονοματος ονομαζομενου ου μονον εν τω αιωνι τουτω αλλα και εν τω μελλοντι* und alles unter seine Füße legte und ihn selbst gab als Haupt über alles der Gemeinde, die sein Leib ist, *το πληρωμα* des alles in allem Erfüllenden (1, 18—23). Wie hier die mächtige Bedeutung Christi für der Christen Glauben und Leben nicht in seinem Tode und dessen Kraft, sondern in seiner gegenwärtigen, in breiten Linien gezeichneten Herrschaftsstellung gefunden wird, so

wird auch kurz nachher (2, 5 ff.) in umgekehrter Ordnung das Christenleben selbst nicht mit Christi Tod in innere Verbindung gebracht, sondern sein Beginn verknüpft mit dem Beginn des Herrlichkeitslebens Christi. Gott hat uns mit Christus lebendig gemacht und auferweckt und in die himmlische Welt versetzt. Darauf und nicht auf den Erlösungstod Christi bezieht der Verfasser die paulinische Predigt von der Rettung aus Gnade, die er sich aneignet, während sich für Paulus, wie unser Verfasser an anderer Stelle (1, 7) seinem Meister folgend selbst bemerkt, Gottes Gnade entscheidend darin beweist, dass er in Christi Tod die Versöhnung gestiftet hat, das neue Leben und die dazu verliehenen Heiligungskräfte aber als die einfache Folge davon sich darstellen. — Dieser verklarte Christus ist es, dem die Christen in der Gegenwart alles verdanken. In ihm pulsirt ihr ganzes Leben in allen Gebieten, wie die S. 441 f. angeführten Stellen zeigen. Er ist der Eckpfeiler, in welchem der ganze Bau wächst (2, 20 ff.). Er ist das Haupt, die Kirche sein Leib (4, 15 f.). Er ist's, der das Wort in seinem Verhältniss zur Kirche erfüllt hat: ein Mensch wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen (5, 31 f.). Er ist herabgestiegen und hat der Kirche ihre Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer gegeben (4, 11), er ist gekommen und hat den Frieden gepredigt den Fernen und den Nahen (2, 17)<sup>1)</sup>. Er soll wohnen in der Gläubigen Herzen (3, 17), ihn, den neuen nach Gott geschaffenen Menschen, sollen sie anziehen (4, 24). Er ist's, der leuchten wird denen, die aufwachen (5, 14). Aber weit über dieses lebendige Verhältniss zur Kirche hinaus reicht die Herrlichkeit des verklarten Christus. Er ist gesetzt über alle Gewalten in dieser und der zukünftigen Welt (1, 20 ff.). Er ist der alles in allem Ausfüllende (1, 23), und in der Gewährung der Weisheit, zu erkennen, wie Gott in der Fülle der Zeiten alles, was im Himmel und was auf Erden ist, in Christus unter Ein Haupt fassen will, ergiesst sich erst die Fülle der Gnade über die Christen (1, 9 f.). Im Lichte dieser Aussprüche gewinnt das Wort,

---

1) Vgl. oben S. 443 f.

dass der Erlösungsplan Gottes *εις αυτον* (*Χριστον*) gefasst sei (1, 5), eine so endgiltige Bedeutung, dass an ihm in kürzester Formulirung die Unvereinbarkeit dieser ganzen Vorstellungsreihe mit dem Paulinischen *εις Θεος και ημεις εις αυτον* (1 Ko. 8, 6), *εξ αυτου και δι' αυτου και εις αυτον τα παντα* (Rö. 11, 36) deutlich wird. Dem Verfasser unseres Briefes ist aus dem Gemälde, das Paulus 1 Ko. 15 von den letzten Zielen der Weltgeschichte entwirft, ein Doppeltes entschwunden. Für's Erste das Zwischenstadium der Gegenwart, in welchem Christo keineswegs schon alle Gewalten unterworfen sind, sondern diese Unterwerfung allmählig von ihm verwirklicht wird (v. 25 f., vgl. auch Phil. 2, 10 f.); nach unserm Verfasser führt vielmehr nur die Kirche noch einen Kampf gegen sie (vgl. später). Und sodann das allerletzte Endziel: *οταν δε υποταγη αυτω τα παντα, τοτε και αυτος ο υιος υποταγησεται τω υποταξαντι αυτω τα παντα, ινα η ο Θεος τα παντα εν πασιν*. Christus hat Gott verdunkelt; Christus behält die Herrschaft für ewig; und er selbst ist *ο τα παντα εν πασιν πληρουμενος*. Und wenn auch Paulus von einer *βασιλεια του υιου της αγαπης* (Kol. 1, 13) wohl reden kann, aber mit der Bestimmung: *το τελος, οταν παραδιδου την βασιλειαν τω Θεω και πατρι* (1 Ko. 15, 25), so sucht unser Verfasser die Stellung Gottes vielmehr mit der Verewigung der Herrscherstellung Jesu durch einfache Koordination zu versöhnen; das Ende seiner Hoffnungen ist eine *βασιλεια του Χριστου και Θεου* (5, 5)<sup>1)</sup>.

---

1) Was hier hinausgehend über Pauli Lehren dem verklärten Christus der Gegenwart zugeschrieben wird, seinerseits ein Reflex, wie wir sehen werden, der Steigerung des in der Idee der Kirche zur Vollkraft gelangten christlichen Selbstbewusstseins, das wird erst auf einer neuen Stufe der Gedankenentwicklung, in den Interpolationen des Kolosserbriefes, auch auf den präexistenten Christus zurückgetragen (vgl. auch Hoekstra a. a. O. S. 609). Diese Reihenfolge der Entwicklung ist psychologisch wahrscheinlicher bei einer Bewegung, die nicht in der Schule, sondern im Leben ihre treibende Macht hat, als die von Pfeleiderer (Paulin. S. 443) aufgestellte: „nicht mehr um Gewinnung der dogmatisch-christologischen Basis handelt es sich ihm (dem Verfasser des Epheserbriefes), sondern bereits um die Verwerthung derselben in den praktischen Consequenzen für das kirchliche Leben.“

In genauer Parallele zu den Modificationen in der Auffassung Christi und seines Werkes bewegen sich auch diejenigen in der Auffassung des Standes der Christen. Die Christen sind *σεσωσμενοι* (2, 5. 8), ein Ausdruck, der von der Paulinischen Terminologie abweicht, insofern Paulus die Christen nur *σωζομενοι* nennt (1 Ko. 1, 18. 2 Ko. 2, 15, vgl. 1 Ko. 15, 2), und das *σωζεσθαι* als Gegenstand der Hoffnung, nicht als in der Gegenwart vollendet betrachtet (Rö. 5, 9 f. 8, 24. 10, 9. 1 Ko. 3, 15 u. s. w.). Die Rettung besteht darin, dass Gott die in Uebertretungen Todten mit Christus *συνεζωοποιησεν και συνηγειρεν και συνεκαθισεν εν τοις επουρανιοις εν Χριστω Ιησου* (2, 6). Nur durch den Gegensatz, welchem hier das *συνεζωοποιησε* gegenübertritt, ist angedeutet, dass die christliche *σωτηρια* in einer engen Beziehung zu der Sünde des Menschen steht; wir vermissen aber, dass bei der Auseinanderlegung ihres Begriffs in seine Momente als das erste derselben nicht die Aufhebung der Sündenschuld, sondern mit ihrer Uebergehung sofort der positive Gnadenact der Lebendigmachung erscheint. Insofern die Sünde einen Todeszustand zur Folge hat, schliesst ja die Lebendigmachung die Aufhebung desselben in sich; aber was auffällt, ist eben der Umstand, dass diese nicht als ein selbständiges, grundlegendes Moment hervorgehoben ist. Wie der Versöhnungstod Christi, so ist auch dessen nächste Wirkung, die Aufhebung der Sündenschuld, nur zweimal erwähnt, und zwar beide Mal in Abschrift eines Paulusworts. An der einen Stelle (4, 32, vgl. Kol. 3, 13) ist nur beiläufig, zum Vorbild für den Leser, erwähnt, dass Gott den Christen *εχαρισατο εν Χριστω*. Das andere Mal (1, 7, vgl. Kol. 1, 14) ist zwar die Thatsache als ein Lehrstück aufgeführt; aber während der aus Paulus herübergenehmene Satz im Original (nach meiner Reconstruction, wornach Kol. 1, 15—20 spätere Interpolation ist) eine nachdrückliche weitere Ausführung erhält (Kol. 1, 21 f.), eilt unser Verfasser sofort darüber hinweg in die Gedankenwelt, welche bei ihm die Reflexion auf den Anfang alles Christenheils, wie er nach Paulus in der Sündenvergebung besteht, völlig verdrängt hat. Ja wie fremd ihm der durch



dieses Citat in seinem Brief erscheinende Paulinische Begriff der *απολυτρωσις* geworden ist, erkennen wir daran, dass er selbst unter der *απολυτρωσις* nicht den Anfang aller christlichen Heilserlebnisse, sondern ein Ereigniss in der zukünftigen Vollendungszeit versteht (1, 14. 4, 30), ohne Zweifel in dem Sinne, in welchem Paulus redet von einer *απολυτρωσις του σωματος*, auf welche die Christen hoffen (Rö. 8, 23). An die Stelle aller der hier einschlägigen paulinischen Glaubenserfahrungen tritt in unserem Briefe nur der eine Satz, dass Christus sich für die Kirche dahingegeben habe, „*ινα αυτην αγιαση καθαρισας τω λουτρω του υδατος εν ρηματι*“ (5, 26). Auch hier tritt als unmittelbare Wirkung des Todes Christi und als Voraussetzung der weiteren Heilsentwicklung die Reinigung<sup>1)</sup> von Sünden auf; aber eben wieder nur als Voraussetzung kurz erwähnt, ohne dass die Gedanken des Verfassers auch nur einen Augenblick darauf ruhen. Und wie wenig er des tiefen Zusammenhangs, welchen die Erfahrung des Paulus zwischen Christi Leiden und der Christen Rechtfertigung gefunden hat, sich bewusst ist, zeigt der Zusatz, nach welchem die in Christi Tod begründete Reinigung vermittelt ist „durch das Wasserbad im Worte“, worauf wir später zurückkommen. In der Parallelstelle 5, 2 ist wieder die Wirkung des Todes Christi für die Christen selbst nicht angedeutet, statt dessen nur darauf reflectirt, welchen Eindruck dieser Opfertod auf Gott gemacht habe (*εις οσμην ευωδιας*). Auch nur ganz beiläufig in einem Zusammenhang, in welchem das Interesse des Schreibers ganz nur auf den Nachweis der in Christus erzielten Einigung der Juden und Heiden concentrirt ist, erfahren wir, dass die Christen seien „*αποκαταλλαγοντες τω θεω*“ (2, 16). Aber auch hier ist der Paulinische Begriff verschoben. Nach Paulus hat Gott selbst

---

1) Paulus braucht den Ausdruck *καθαριζειν* nicht von dem Werke Christi (vgl. dagegen 2 Ko. 7, 1); wohl aber Hebr. 9, 14. 22. 10, 2, cf. Joh. 13, 10 f. Zu *καθαρισας εν ρηματι* noch Joh. 15, 3: *καθαροι εστε δια τον λογον*. Schon die Wahl des Ausdrucks verräth eine Veräusserlichung ebenso des Sündenstandes, wie des Erlösungswerkes.



durch Christus, und zwar durch seinen Tod, die Menschen mit sich versöhnt (Rö. 5, 10. 2 Ko. 5, 18. 19)<sup>1)</sup>; hier dagegen ist es Christus, der die Menschen Gott versöhnt. Nicht ist hier die Versöhnung eine im Tode Christi vollendete Thatsache, die sich auf den ganzen *κοσμος* (2 Ko. 5, 19) bezieht und die dem Einzelnen, sobald er daran glaubt, zu Gute kommt; sondern die Versöhnung ist Christi fortgehendes Werk, das er auf Grund seines Kreuzestodes inmitten der Kirche an denen übt, welche dieser Kirche sich einverleibt haben. Nicht in erster Linie gilt und einzig in unmittelbarer Wahrheit vollzieht sich die Versöhnung an dem einzelnen Menschen, wie bei Paulus (Rö. 1, 16. 7, 24 f. 3, 30. Ga. 4, 5, vgl. Kol. 1, 13. 21), sondern an der Kirche, deren Schaffung in 2, 14 ff. beinahe als der eigentliche Zweck des Erlösungswerkes erscheint. Ihre praktische Bedeutung hat die „Versöhnung“ bei Paulus darin, dass den Menschen ihre Sünden nicht zugerechnet werden und sie die Gerechtigkeit erhalten, die vor Gott gilt; bei unserem Verfasser wird dieses Mittelglied wieder übersprungen; er redet nur von der *προσαγωγή προς τον πατέρα*, die wir haben (2, 18. 3, 12); aber auch dies ist eine bezeichnende Modification des verwandten Paulinischen Worts. Nach Rö. 5, 2 haben die Christen im Glauben eine *προσαγωγή εις την χάριν*, nämlich die Erlösungsgnade, und dadurch *ειρηνην προς τον θεον*. Diese Vorbedingungen sind wieder übergangen; eine *ειρηνη* ist wohl erwähnt, aber nicht der Friede mit Gott, sondern der Friede zwischen Juden und Heiden!

Diese positive Seite des Christenstandes, die zugleich den gegenwärtigen, den fertigen Zustand darstellt gegenüber dem Werden desselben, auf welches Paulus immer wieder zurückgeht, ist es nun, die das christliche Bewusstsein des Verfassers beinahe ganz ausfüllt. Die Christen stehen in innigster Gemeinschaft mit Gott, sie sind Hausgenossen Gottes (2, 19); sie sollen wachsen zu einem heiligen Tempel (2, 21), zu einer Behausung Gottes (2, 22).

1) Auch Kol. 1, 20, wozu vgl. d. Jahrb. XI, S. 355.

Und dies entspricht genau der vorhin erkannten Eigenthümlichkeit, dass das Lebenswerk Christi zurücktritt hinter dem Wirken des verklärten Herrn. Die Christen sind mit Christus lebendig gemacht, geschaffen (*κτισθεντες* 2, 9) zu einem neuen Menschen (2, 15), dessen Urbild der verklärte Christus ist; denn in ihm sind sie mit auferweckt und in die himmlische Welt mit versetzt (2, 5 f.). (Von dem Sterben mit Christus ist nicht die Rede.) Als solche sind die Christen *αγιοι και αμωμοι κατενωπιον αυτου* (1, 4, vgl. 5, 27), ein Prädicat, das Paulus den Christen nicht für die Gegenwart zuerkennt, sondern für das Endgericht als erreichbar vorgehalten hat (1 Th. 3, 13. Kol. 1, 22)<sup>1</sup>). Aber auch in diesem religiösen Bewusstsein ruht des Verfassers Gedanke noch nicht aus. Der höchste Gegenstand seines Dankes ist, dass Gott die Christen *εν τοις επουρανιοις*, in welche er sie versetzt hat und in welchen sie noch mit Geistern der Bosheit zu kämpfen haben (6, 12), gesegnet hat mit allem geistlichen Segen in Christus (1, 3), dass er seine Gnade, die er schon in dem bisher Angeführten bewiesen hat, voll ausgoss, indem er in aller Weisheit und Einsicht sie erkennen liess das Geheimniss seines Willens, dass alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus unter Ein Haupt verfasst werden soll (1, 8 ff.). Darum kennt er auch keinen höheren Wunsch für der Christen Entwicklung, als dass Gott ihnen den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntniss gebe, dass sie mit erleuchteten Augen verstehen, welches die Hoffnung seiner Berufung, welches der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes, welches die überwältigende Grösse seiner Macht sei (1, 17 ff.); ja er wünscht ihnen allerlei Förderung (3, 16 f.) ihres religiösen Lebens darum, damit sie in den Stand kommen, zu erfassen, welches die Breite und Länge und Tiefe und Höhe sei, und zu erkennen die alle Erkenntniss noch übersteigende Liebe Christi (3, 17 f.); während bei Paulus ähnliche Förderungen (vgl. Phil. 3, 8—15) auf die ethische Vollendung der Gläubigen abzwecken, gipfeln sie

1) Vgl. 1. Artikel S. 117.

hier in der Steigerung der Erkenntniss. Eben dazu hat Gott sie ja in Christus in das himmlische Wesen mit versetzt, damit er an ihnen in den künftigen Zeiten erweise den überwältigenden Reichthum seiner Gnade in Güte in Christus (2, 7). Die werthvollste Seite im Wesen und die Vollendung des Christenthums erkennt der Verfasser demnach in dem einzigartigen Einblick in den ewigen Rathschluss Gottes, der den Christen geworden ist, wie es denn auch eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist, den Mächten und Gewalten in der himmlischen Welt die mannigfaltige Weisheit Gottes kund zu thun. Diese überwiegende Betonung der Gnosis, die auf dem besten Wege ist, eine bestimmte Gnosis geradezu als das Eigenartige des Christenthums anzusehen, erfährt seinerseits ihre Correctur dadurch, dass in einem Masse, das freilich hinwiederum den selbständigen und vollgiltigen Werth des gegenwärtigen Heilsbesitzes der Christen zu entleeren droht, der Blick der Christen auf die Zukunft gezogen wird. Der Hauptvorzug der Juden war, dass sie die Bündnisse der Verheissung besaßen (2, 12). Und so war der *κληρος* der Judenchristen, dass sie waren die *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ* (1, 12). Auch für die Heidenchristen aber ist es das Wichtigste, dass sie versiegelt sind durch den heiligen Geist der Verheissung zur Erlösung des Eigenthums (1, 14, vgl. 4, 30), wie denn dieser heilige Geist als das Angeld des Erbes gekennzeichnet wird (1, 14), das noch in der Zukunft liegt (5, 5). Die Christen sind wohl berufen (4, 1. 4); aber bis jetzt besitzen sie nur die mit dieser Berufung eröffnete Hoffnung (1, 18. 4, 4), die immer völliger kennen zu lernen ihnen eindringlich ans Herz gelegt wird. Wie die definitive *ἀπολυτρωσις* (s. o.), so wird auch die factische *νιοθεσία*, zu welcher sie bestimmt sind (1, 5), nach der Ansicht des Verfassers erst in der Zukunft zur Thatsache.

Alle diese Sätze zeigen uns die Paulinische Auffassung des Christenthums in einer leichten, aber doch sehr merkbaren Verschiebung. Der Geist des grossen Apostels war, obgleich auch ihm die volle Verwirklichung des in Christo erschienenen Heils erst in der Zukunft lag, obgleich auch

er auf die Entwicklung der Erkenntniss der Christen Werth legte, viel entschiedener festgehalten von den grossen grundlegenden, sittlich-religiösen Heilsthatsachen, welche schon in der Gegenwart die Erfahrung jedes Gläubigen bildeten, und andererseits von den gewaltigen, sittlich-religiösen Aufgaben, die diesem damit gestellt waren. Sobald unser Verfasser auf die letzteren zu sprechen kommt, verschwindet seine Originalität und er schliesst sich eng an die ihm hiefür am geeignetsten erscheinende Darlegung seines Lehrers an (4, 20 — 6, 9).

Ehe wir weiter verfolgen, welches genauere Bild sich der Verfasser von jener letzten Zukunft, die zu erkennen für die Gegenwart der Gläubigen höchstes Ziel sei, macht, haben wir noch kurz zu berühren, welches denn nach seinen Aussagen die Mittel und Wege sind, wodurch dem Einzelnen das Werk Christi zugeeignet wird, wodurch der Mensch in den Christenstand gelangt. Auch hierin schliesst sich unser Brief an Paulus an. Es gilt, das Wort der Wahrheit, das Evangelium zu hören und daran zu glauben (1, 13), so dass die Christen *οι πιστευοντες* genannt werden können (1, 19, vgl. auch 1, 15). Durch den Glauben werden sie dann gerettet (2, 8); als Glaubende werden sie versiegelt mit dem heiligen Geist (1, 13); durch den Glauben an ihn (*αυτου*) haben sie Zugang zu Gott (3, 12); durch den Glauben wohnt Christus in den Christen. Das Recht der Christen, *αγιοι* zu heissen, beruht nur darauf, dass sie *πιστοι* sind (1, 1)<sup>1)</sup>. Und bei ihrem Kampfe müssen die Christen neben allen andern Waffen „in allem aufnehmen den Schild des Glaubens“ (6, 16). Doch fällt auch hiebei auf, dass *πιστις* und *πιστευειν* mit einer einzigen Ausnahme immer absolut gebraucht sind; die Beziehung zu Christus kommt nicht zum Ausdruck; und das einzige Mal, wo dies geschieht, benutzt er die vagste Form der Beziehung, die Genetivverbindung *πιστις αυτου* (3, 12). Sodann erscheint der Glaube nicht in dem Masse als Princip und Quellpunkt des neuen Lebens, wie bei Paulus, vielmehr nur als die

1) Vgl. unten S. 478 ff.

unerlässliche Vorbedingung, wenigstens führt keiner der angezogenen Sätze mit Sicherheit über eine solche Werthung des Glaubens hinaus. Ja in eine unpaulinische Nebenstellung ist er zurückgedrängt nicht nur, wenn er nicht, wie in der Originalstelle 1 Thess. 5, 8 als erstes Gewaff der Christen aufgeführt wird, sondern ~~mit~~ unter anderen Tugenden erscheint (6, 14 ff.), sondern deutlicher noch, wenn in dem Schlusswunsch Friede und Liebe der eigentliche Gegenstand, der Glaube nur der begleitende Umstand ist (6, 23); da ist das Paulinische Verhältniss: *πιστις δι' αγαπης ενεργουμενη* (Gal. 5, 6) geradezu umgekehrt. Ja, was der Verfasser *πιστις* nennt, beginnt schon den Charakter einer objectiven Grösse zu gewinnen, wenn sie als ein Einheitsmoment der Kirche auftritt neben dem Einen Herrn und der Einen Taufe (4, 5) und wenn es als die Aufgabe der christlichen Lehrer erscheint, die Christen zu führen *εις την ενωτητα της πιστεως* (4, 13). — Neben den Glauben als das subjective Mittel der Heilsaneignung tritt die Taufe (4, 5) als objectives. Sie bedingt die Möglichkeit, durch Christus geheiligt zu werden; indem sie die Reinigung (5, 26) bewirkt, und diese ihrerseits ist vermittelt durch das „Wort“<sup>1)</sup>. In welcher Weise sich der Verfasser dabei die Wirksamkeit des Wortes denkt, ob er darunter das Evangelium versteht, „durch welches“ die Heiden nach 3, 6 Theilhaber der Verheissung sind, oder das alttestamentliche Wort der Verheissung selbst, als deren Erfüllung 1, 13 den heiligen Geist charakterisirt, und welches, als *ρημα θεου* bezeichnet, er 6, 17 für das Schwert des Geistes erklärt, ist nicht festzustellen. Da es absolut, ja ohne Artikel steht, so ist am wahrscheinlichsten, dass er an eine Taufformel denkt, welche bei der Taufe gebraucht wurde und alle Segnungen des Christenstandes dem Täufling zusicherte, vielleicht in der Art der Formel Matth. 28, 19. Die Reinigung selbst ist bei Paulus, abgesehen davon, dass er das

1) Ich ziehe die Anm. 1, S. 128 d. Jahrg. zurück. *εν ρηmati* verbindet sich doch natürlicher mit dem Participium.



Wort *καθαρίζειν* nicht in diesem Sinne verwendet<sup>1)</sup>, überall, wo er deutlich von der Taufe redet, nicht als deren eigenste Wirkung betrachtet; für ihn vermittelt die Taufe die innige Vereinigung mit Christus und damit die Erneuerung des Menschen, worin ja allerdings die Erlösung von Sünden eingeschlossen ist, so dass er in offenbarem Anschluss an ihre Ceremonie die Vorstellung „*απελουσασθε*“ (1 Ko. 6, 11) bilden kann. Aber wenn in unserem Briefe die Wirkung der Taufe schon beschränkt wird auf die Reinigung, so sehen wir hierin, wie von der sich organisirenden und über ihre Institutionen reflectirenden Kirche der Christenstand, den Paulus immer als ein Ganzes vor Augen hat, so dass er ihn als Ganzes auch in der Taufe entstehen sieht, in seine Momente zerlegt und den einzelnen Einrichtungen die einzelnen Momente zugetheilt werden.

Doch gehört es zur Eigenthümlichkeit unseres Verfassers, dass er, wie für die grundlegenden Heilsthatsachen des Werkes Christi, wie für die grundlegenden Heilserlebnisse des Christen, so auch für die Mittel, durch welche die Menschen dieses Heil zu erringen haben, weniger Interesse hat; sein volles Interesse nimmt vielmehr die Gegenwart und mehr noch die Zukunft in Anspruch: wie in der Christologie der verklärte Herr und seine endgiltige Stellung, so dem entsprechend in der Heilslehre die Ziele der Christenheit, bezw. die Mittel, sie zu erreichen. Das sind die Bilder und Ideen, die ihn ausfüllen, denen die letzten Zwecke seines Sendschreibens gelten. In der Beziehung, in welche er diese beiden Momente mit einander bringt, besitzt denn der Brief auch seine grösste Eigenthümlichkeit. Nichts anderes als diese letzten Ziele sind es, welche er als das Mysterium des Willens Gottes für den wichtigsten Theil der *εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ* ansieht, die sich im Christenthum verwirklicht (1, 9. 5). Dieses Mysterium, welches er genauer als *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet (3, 5), in Kürze darzulegen (3, 3), erklärt er selbst für den eigentlichen Zweck des Haupttheils seines

1) Vgl. a. a. O. S. 128.

Briefes. Denn wenn es auch den bisherigen Geschlechtern unbekannt geblieben, jetzt den heiligen Aposteln und Propheten im Geiste geoffenbart ist (3, 5), so ist es doch speciell die dem Apostel Paulus verliehene Gnade, dass ihm, dem Geringsten unter allen Heiligen, *γνωρισθῇ κατὰ ἀποκαλύψιν τὸ μυστήριον* (3, 3), so dass er nun verkündigen darf *τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ* und enthüllen, *τὴν οἰκονομίαν τοῦ μυστηρίου ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποικίλος σοφία τοῦ Θεοῦ κατὰ προθέσιν τῶν αἰώνων* (3, 8 f.). Freilich ein anderer Gegenstand, als den der Paulus des ersten Korintherbriefes als seine Predigt bekannt: *Χριστὸς ἐσταυρωμένος Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία* (1, 21).

Der Gegenstand dieses Mysterium ist der Plan Gottes *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (1, 9 f.) oder, als vollendete That-  
sache ausgedrückt, dass Christus als *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* sei *ὁ τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρούμενος*<sup>1)</sup> (1, 23). Und wie hoch der Verfasser dieses letzte kosmische Ziel über alles stellt, was an den einzelnen Christen erreicht ist oder werden soll, zeigen die Ausdrücke, mit denen er es in v. 18 f. bezeichnet. Nichts anderes als diese Endthatsache ist die *ἐλπίς τῆς κλησεως*, welche die Christen nach 1, 18 erkennen sollen, denn die *σοφία*, die hiezu nöthig ist (v. 17), weist auf die *σοφία*, welche 1, 8 vorausgesetzt ist, wie die *ἐπιγνώσις* (v. 17) dem *γνωρίζειν* (v. 9) entspricht, als Gegenstand einer *ἀποκαλύψεως* (v. 17) aber eben ein *μυστήριον* (v. 9) vorauszusetzen ist (vgl. 3, 3 f.), und das *πεφωτισμένους* (v. 18) an die Aufgabe des Paulus gegenüber dem Mysterium „*φωτίσαι τὴν οἰκονομίαν τοῦ μυστηρίου*“ (3, 9) sich anschliesst. Ebenso sollen sie in jener letzten Vollendung *τὸ πλοῦτος τῆς δοξῆς τῆς κληρονομίας* (1, 18) erkennen, entsprechend dem *πλοῦτος τῆς χάριτος*, — deren

---

1) Man vergleiche, wie diese beiden Ausdrücke auch Rö. 13, 9 f. einander entsprechen: die Liebe ist das *πληρωμα* des Gesetzes, weil das Gesetz *ἀνακεφαλαιούται* in dem Gebot der Liebe.

Charakter ja auch *δοξα* ist (1, 6), — welche in der Offenbarung dieses Mysterium überströmt (1, 7 f.), und erinnernd daran, dass in jenen letzten Zeiten *το υπερβαλλον πλουτος της χαριτος* von Gott erwiesen werden soll (2, 7), und dass das *φωτισαι* des Mysterium seitens des Paulus besteht in dem *ευαγγελισασθαι το ανεξιχνιαστον πλουτος του Χριστου* (3, 8). Auch dass die Leser drittens *το υπερβαλλον μεγαθος της δυναμεως του Θεου κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος αυτου* erkennen sollen, beweist, dass es sich eben um jenes Mysterium handelt; denn *κατα την ενεργειαν της δυναμεως αυτου* verkündet es Paulus (3, 7); während das *υπερβαλλον μεγαθος* an das *υπερβαλλον πλουτος* 2, 7 erinnert; und der nächste Erweis jener *ενεργεια* war die Erhebung Christi über alle Mächte (1, 20 ff.), welche ihrerseits nur die Vorbedingung zur Verwirklichung jenes Mysterium ist.

Wie sich der Verfasser jenen Endzustand denkt, den er ohne Zweifel mit dem Ausdruck *βασιλεια του Χριστου και Θεου* (5, 5) bezeichnen will, führt er nicht weiter aus. Dagegen hat er eine ziemlich genaue Vorstellung von dem Entwicklungsgang gegeben, durch welchen jenes Endziel erreicht werden soll, und hier haben wir da anzuknüpfen, bis wohin wir vorhin seine Lehre von Christus und vom Stand der Christen verfolgt haben. Der Ausgangspunkt ist die Thatsache, dass Christus auferweckt ist von den Todten und gesetzt zur Rechten Gottes in der himmlischen Welt *υπερανω πασης αρχης και εξουσιας και δυναμεως και κυριοτητος και παντος ονοματος ονομαζομενον ου μονον εν τω αιωνι τουτω αλλα και εν τω μελλοντι* und dass alles unter seine Füße gethan ist (1, 20 ff.); und dass dem entsprechend die aus Juden und Heiden (2, 3. 1 f., cf. 1, 11 f. 13) gewonnenen Gläubigen ihr Loos erhalten haben, beziehungsweise versiegelt worden sind mit dem Geiste der Verheissung, welcher für sie alle das Angeld ihres Erbes ist, zur Erlösung des Eigenthums, mit andern Worten, dass sie mit Christus lebendig gemacht, in ihm mit auferweckt und mit in die himmlische Welt versetzt sind. Dies aber ist nun in einer besonderen Weise vermittelt, wie 2, 11 ff.

ausgeführt wird. Indem nämlich Christus durch seinen Tod das Gesetz aufgehoben hat, hat er die beiden religiösen Typen der Vergangenheit, in welche die Menschenwelt gespalten war, vereinigt, Friede unter ihnen gestiftet, sie in Einen neuen Menschen umgeschaffen. Dadurch ist ein neues Ganze geworden, ein „ἐν σῶμα“, das selbst nichts anderes ist, als das σῶμα des verkörperten Herrn (1, 23), und welches als ἐκκλησία unter den Menschen sich auswirkt. Dieses σῶμα = ἐκκλησία ist es nun, dem nach den Anschauungen des Verfassers die Aufgabe zufällt, die Welt jenem Endziele zuzuführen. Das erste Stadium ist in der Gegenwart schon erreicht. Es hat zwei Seiten. Die eine ist, dass in dieser Kirche die gewesenen Juden und gewesenen Heiden in eins vereinigt werden (2, 14), dass der Herr selbst in ihr beiden den Frieden verkündigt (2, 17) und ihnen Aemter ordnet, damit sie „alle gelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes“. Die wichtigste und erste Forderung an die Christen, durch deren Erfüllung allein sie würdig ihrer κλησις, deren ἐλπις jenes Endziel ist, wandeln, ist: unter Uebung der Tugenden der Friedfertigkeit (4, 2) zu trachten nach Wahrung der Einigkeit im Geist in dem Band des Friedens, was namentlich auch mit dem Hinweis auf jene Eine Hoffnung ihres Berufs befürwortet wird (4, 3 f.). Dieses Anliegen aber durchzieht den ganzen Brief und verräth sich deutlich als der eigentliche Beweggrund des Schreibers. Mit dem Hinblick darauf wird, sie zu stärken, der Leser Liebe und zwar nachdrücklich ihre Liebe zu allen den Heiligen lobend hervorgehoben (1, 15). Jeden Unterschied zu verflüchtigen dienen die oben zusammengestellten Charakterisirungen der Juden und Heiden. Die Heiligkeit und Tadellosigkeit der Leser soll sich beweisen, was der Verfasser dem Kolosseroriginal bezeichnender Weise beifügt, ἐν ἀγαπῇ (1, 5). Der Wunsch, dass sie stark werden am inneren Menschen und Christus wohne in ihren Herzen, gipfelt darin, dass sie werden ἐν ἀγαπῇ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι (3, 16 f.); sogar das ἀληθεύειν ist vermittelt ἐν ἀγαπῇ (4, 15) und die οἰκοδομὴ τοῦ σώματος geschieht ἐν ἀγαπῇ (4, 16). Unter

ihren Waffen tritt die „Bereitschaft zum Evangelium des Friedens“ nachdrücklich hervor. Und zum Schluss ist ihnen wieder Friede und Liebe angewünscht. — Die zweite Seite der von Anfang an mit der Kirche selbst gegebenen ersten Stufe der Entwicklung ist die, dass alle diejenigen, welche derselben zugehören, in derselben von Christus mittelst seines Kreuzestodes mit Gott versöhnt werden, eine Abweichung von der Versöhnungslehre des Paulus, über die oben gehandelt wurde. Hier ist zu bemerken, wie diese abweichende Darstellung nur eine Folge davon ist, dass für den Verfasser eben jenes *σωμα* den Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklung bildet. In rückwirkender Kraft veranlasste diese hohe Werthung der *εκκλησια*, dass ihr auch die Vermittlung des Anfangs jener Entwicklung, die Herstellung von mit Gott versöhnten Menschen, zuertheilt wurde. So wird Christus geradezu *σωτηρ της εκκλησιας* genannt, weil die Menschen erst als Glieder der *εκκλησια* des Heils theilhaftig werden, und ausgesagt, dass Christus die *εκκλησια* geliebt und sich für sie dahingegeben habe (5, 23. 25); unvermerkt wird sie so der directe Gegenstand der die Erlösung verwirklichenden Liebe und gewinnt dadurch noch an einzigartigem Ansehen. In der Consequenz dieser Ansprüche liegt, wenn wir auch kein Recht haben, dem Verfasser das Ziehen dieser Consequenz zuzuschreiben<sup>1)</sup>, die Lehre von der Präexistenz der Kirche. — Nun aber gilt es eine weitere Entwicklung. Bei ihr wirkt der verklärte Christus unmittelbar mit. Es ist daher zuerst das Verhältniss der Kirche zu ihm noch genauer zu beachten.

Christus hat die Kirche geheiligt, damit er sie für sich selbst herrlich herstelle, heilig und tadellos. Denn er liebt sie wie seine Gattin, er hegt und pflegt sie; und in seinem Verhältniss zu ihr erfüllt sich in geheimnissvoller Weise das Wort: darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und die zwei werden zu Einem Fleische werden (5, 26. 29. 31). Ohne Bild: er ist herabgekommen, nicht nur den Frieden zu verkündigen

---

1) Gegen Pfeleiderer, Paulinismus.



unter den beiden Theilen der Kirche, sondern auch, ihr Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer zu geben zu ihrer Erbauung (2, 17. 4, 7—12). Der durch den ganzen Brief sich durchziehende Ausdruck für dieses Verhältniss, der im Sinne des Verfassers ohne Zweifel nicht ein Bild, sondern reale Wirklichkeit bezeichnen will, ist die Darstellung der Kirche als des *σῶμα Χριστοῦ*. Paulus hatte, als er den Korinthern die Einigkeit der Glieder der Gemeinde unter einander als das Naturgemässe nahebringen wollte, die Gemeinde als ein *σῶμα*, einen in sich zusammenhängenden Organismus bezeichnet. Es ist noch deutlich zu sehen, wie er auf dies Bild geführt wurde: weil wir Ein Brod essen, so sind wir selbst alle Ein Leib (10, 17). Wie das Abendmahl, so dient ihm später auch die Taufe zum Anlass, diese organische Gemeinschaft hervorzuheben: in Einem Geiste sind alle auf Einen Leib hin getauft und haben alle Einen Geist getrunken (12, 13). Um das classische Gleichniss von der Verschiedenheit der Gliedmassen Eines Leibes auch auf die Zusammensetzung der christlichen Gemeinde anzuwenden, ist er veranlasst, dort die Gemeinde selbst einem Leibe zu vergleichen (12, 15 ff.). Dasselbe Motiv verwendet er noch einmal im Römerbrief (12, 5); und im Kolosserbrief erinnert er seine Leser, dass sie berufen seien in Einem Leib (3, 15). In diesen Stellen ist das das Bild hervortreibende Moment das Verhältniss der einzelnen Gemeindeglieder zu einander, es handelt sich immer um den Begriff „*ἐν σῶμα*“; eine weitere Ausdeutung des Bildes erfolgt nicht. Ein leiser Anfang dazu ist nur in dem Einen Ausdruck gemacht, mit welchem die Darstellung jenes Organismus von Gliedern 1 Kor. 12, 27 übergeht zur Anwendung auf die korinthische Gemeinde: Ihr aber seid ein Leib Christi. Aber eben hier ist klar, dass der Genetiv nur beigelegt ist, um nun die Sache selbst vom Bilde zu unterscheiden, um dieses *σῶμα*, auf welches die Anwendung des Gleichnisses gemacht werden soll, als ein ideales zu kennzeichnen. So wenig durch den Ausdruck, dass die Leiber der Christen *μέλη Χριστοῦ* seien (6, 15), ein organisches Verhältniss zwischen beiden gesetzt sein

soll, so wenig können wir in den Ausdruck *σῶμα Χριστοῦ* mehr hineinlegen, als dass der Gemeindeorganismus, zu welchem die Gläubigen sich vereinigt wissen, seinen Charakter dadurch habe, dass die Gläubigen Christus angehören. Das Bild vom Leibe selbst hat damit noch nicht die Wendung genommen, dass es das Verhältniss der Gemeinde zu Christus darstellt. Doch hat allerdings Paulus selbst diese Ausdeutung des Bildes noch vollzogen; an einer einzigen Stelle, Kol. 1, 24<sup>1)</sup>. Aber auch hier ist es eine durch den Zusammenhang veranlasste Wendung, nicht ein Lehrstück. Die Auffassung seiner Leiden als der von ihm zu tragenden Leiden Christi, die er ja auch sonst liebte (vgl. Phil. 3, 10. 2 Ko. 1, 5. 4, 10), veranlasst ihn, diese Analogie noch weiter auszudeuten: wie Christus für ihn, so leidet er für Christus, d. h. für seine Kirche, in der er ja allein sichtbar auf Erden ist, die sein Leib ist. Der Gedanke ist neu; er muss das Bild selbst erklären: ich leide für seinen Leib, welcher die Kirche ist. Eine weitere Reflexion über das Verhältniss dieses Leibes zu dem, dessen Leib er ist, liegt ferne; es liegt kein Bedürfniss vor; das Bild wird sofort wieder verlassen. — Ganz anders der Epheserbrief. Wenn in sämtlichen Paulusbriefen das Bild zusammen sechsmal erscheint, so tritt es im Epheserbrief allein siebenmal auf. Hier ist die Vorstellung zu einem Lehrstück geworden, das die Gedanken des Verfassers vor anderen beschäftigt. Und zwar soll jetzt durch den Ausdruck vor allem das Verhältniss Christi zu der Kirche zutreffend dargestellt werden. Nie mehr, wie mit Ausnahme der Kolosserstelle bei Paulus immer, leidet es Anwendung auf einen örtlich vereinigten Gemeindeorganismus, um das Verhältniss der einzelnen Glieder daran zu normiren; immer ist damit die Gesamtkirche bezeichnet in ihrem Verhältniss als Ganzes zu Christus. Wo der Verfasser noch in Paulini-

---

1) Denn Kol. 1, 18 gehört zu der grossen Interpolation v. 15—20; 2, 17. 19 aber ist das *σῶμα* nicht die organisirte Kirche, sondern das neue Leben in Kraft im Unterschiede vom Schattenleben unter dem Gesetze. Vgl. d. Jahrb. XI, S. 512 ff.

schen Spuren gehend die Idee der Einheit im Bilde vom Leibe premirt (2, 16. 4, 4), da denkt er nicht an die gliedliche Gemeinschaft der vielen Einzelnen, sondern an die Vereinigung der beiden Typen in der Christenheit, der Judenchristen und der Heidenchristen; und der Gegensatz, der in dem Bilde seine Correctur erkennen soll, ist nicht die Vielheit der Individuen, beziehungsweise der aus individuellen Gaben hervorgehenden Stellungen in der Gemeinde, sondern die Zweiheit der nationalen Abstammung in der Gesamtkirche. — Und eben diese Verwerthung des Bildes für sein eigentliches Thema ist dann für ihn, um damit jener Einigung, die er in diesem Bilde predigt, die feste Grundlage zu geben, Veranlassung, das Bild nachdrücklich auszudehnen auf das Verhältniss der Kirche zu Christus. Darum eben gilt es, an der Kirche als dem „*εν σωμα*“ festzuhalten, weil sie das „*σωμα Χριστου*“ ist, weil in ihr allein Christus gleichsam greifbar wird auf Erden, weil Christus nur mit ihr so organisch verbunden ist, dass an sie alles Heil gebunden erscheint. Er ist *σωτηρ του σωματος* (5, 23), er versöhnt die Menschen in diesem Leibe mit Gott (2, 16). Aus ihm heraus geschieht ihr Wachsthum (4, 16). Kurz, er ist ihr Haupt (1, 22. 4, 15. 5, 23); eine Vorstellung, die dem Paulus schon darum ferne gelegen haben muss, weil er sonst 1 Kor. 12, 21 nicht hätte schreiben können. Dennoch wäre die im Epheserbrief vollzogene Wendung des Gedankens nicht als unapaulinisch zu bezeichnen, wenn sie hiebei stehen bliebe.

Nun aber erhält das Verhältniss von Christus zur Kirche noch ein eigenthümlicheres Moment, das der Verfasser in den Ausdruck fasst, dass die Kirche sei *το πληρωμα του Χριστου*, ein Ausdruck, der an den beiden Stellen, da er erscheint, in Parallele steht mit dem Ausdruck *σωμα του Χριστου* (1, 23. 4, 13 mit v. 12 u. 16). Beide Male aber gipfelt die ganze Darlegung in diesem Ausspruch. Darum eben wünscht der Verfasser seinen Lesern die reiche Geistesbegabung (1, 17—19), damit die Kirche ihrer Stellung als *πληρωμα* zu genügen im Stande ist; darum weist er zugleich so ausführlich auf die Machtstellung des verklärten

Christus hin (v. 20—22), um damit die Grundlage aufzuweisen, auf welcher es sich ermöglicht, dass die Kirche sei *το πληρωμα* dieses alles in allem erfüllenden Herrn. Ebenso hat das Festhalten an der Einheit (4, 1 ff.), die Ausstattung der Kirche mit Aposteln u. s. w. (4, 7 ff.) ihren letzten Zweck darin, dass die Christen alle zu dem Mass der Vollreife des *πληρωμα του Χριστου* gelangen, d. h. dass sie all das in voller Entwicklung an sich tragen, was im Begriff des *πληρωμα του Χριστου* liegt. Nach beiden Stellen ist *το πληρωμα του Χριστου* für den Verfasser die höchste und zutreffendste Bezeichnung der Stellung, welche die Kirche einnimmt, oder, wohl genauer, einzunehmen berufen ist. Denn zu ihrer vollen Realisirung ist unentbehrlich, nicht nur dass Christus die kosmische Stellung einnimmt, die 1, 20—22 beschreibt, sondern auch, dass die Christen gelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes 4, 13. Eine Hauptbedingung also für die Erfüllung dieses unter dem Namen *πληρωμα* befassten Berufs der Kirche ist jene Einheit zwischen Juden und Griechen, die zu befestigen der Verfasser sich zur Aufgabe gemacht hat; die Idee, dass die Kirche *το πληρωμα του Χριστου* sei, ist für ihn das letzte Motiv seiner energischen Bemühung um diese Einheit. Damit die Kirche der in jenem Ausdruck enthaltenen Aufgabe genügen könne, thut es Noth, und darin gipfeln darum des Verfassers Wünsche für die Christen, dass sie auf dem früher erläuterten, 3, 16—19 angegebenen Wege erfüllt werden *εις παν το πληρωμα του Θεου*, d. h. bis zu dem Masse, dass die ganze Fülle Gottes in sie eingegangen sei (3, 19)<sup>1)</sup>, oder in anderem Bilde, dass sie erbaut werden *εις κατοικητηριον του Θεου εν πνευματι* (2, 22). In beiden Sätzen darf man den bildlichen Ausdruck für das erkennen, was 1, 17 ff., auch als höchster Wunsch des Verfassers für seine Christen ohne Bild ausgedrückt ist, und was dort dem Zusammenhange nach als

---

1) Was hier noch als Ideal der Christen erscheint, hat der Interpolator des Kolosserbriefes (2, 10) schon als gegenwärtige Wirklichkeit angesehen.



die unentbehrliche Eigenschaft der Glieder der Kirche gefordert wird, eben weil und sofern diese *το πληρωμα του Χριστου* ist. Fragen wir nun, was die Kirche in Kraft jener Einsicht in das Mysterium Gottes zu leisten hat, um daraus vielleicht den Begriff des *πληρωμα* zu gewinnen, so hören wir, dass durch sie *ταις αρχαις και ταις εξουσιαις εν τοις επουρανιοις η πολυποικιλος σοφια του Θεου* kund gethan werden soll (3, 10) und dass es hiebei nicht ohne schwere Kämpfe abgeht (6, 12); denn jene *αρχαι και εξουσιαι* sind nichts anderes als *οι κοσμοκρατορες του σκοτους τουτου, τα πνευματικα της πονηριας*; so dass die Christen in diesem Kampfe in ausgezeichneter Weise den *μεθοδειαι του διαβολου* Stand zu halten haben und der *πανοπλια του Θεου* das *ενδυσασθαι την πανοπλιαν του Θεου* ein neues Bild für das *πληρωθηναι εις παν το πληρωμα του Θεου* — dringend bedürfen. Diese letzte Aufgabe der Kirche lässt uns erst erkennen, wie bedeutungsvoll für den Verfasser der Dank ist, mit welchem er anhebt (1, 3), der Dank dafür, dass Gott die Christen in Christus gesegnet hat *εν παση ευλογια πνευματικη εν τοις επουρανιοις*; denn solcher Segen ist nothwendig zum Kampf wider die *πνευματικα εν τοις επουρανιοις*, mit dem Hinweis auf welchen der Brief schliesst. Offenbar um jener Aufgabe willen hebt der Verfasser so nachdrücklich hervor, dass Christus sitzt *εν τοις επουρανιοις υπερανω πασης αρχης και εξουσιας κ. τ. λ.* (1, 20 f.) und dass dieser Christus als *κεφαλη υπερ παντα* der Kirche gegeben ist (1, 22); denn damit eben ist die Möglichkeit gegeben, jenen Kampf *εν τοις επουρανιοις* gegen die *αρχαι και εξουσιαι* siegreich zu führen. Nun erklärt es sich, warum es dem Verfasser so wichtig ist, dass die Christen das *υπερβαλλον μεγαθος της δυναμειωσ του Θεου εις ημας τους πιστευοντας κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος αυτου* erkennen: nur solche Erkenntniss kann ihnen Muth geben. Nichts anderes als die Erfüllung jener Aufgabe ist es, welche sie verstehen sollen als „die Hoffnung ihres Berufes und den Reichthum der Herrlichkeit ihres Erbes“. Und darum ist es so werthvoll, das Mysterium des Willens Gottes *ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα*



*εν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, zu kennen (1, 19. 18, 9 f.), Christus selbst als den vor Augen zu haben, der hinauf- und herabgestiegen ist, *ἵνα πληρωσῇ τὰ πάντα* (4, 10), als den *τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρουμένον*, weil die Kirche selbst berufen ist, in ihrem Theil zur Verwirklichung dieses Zieles mitzuwirken. Insofern sie diese Aufgabe erfüllt, heisst sie *τὸ πληρωμα τοῦ Χριστοῦ*, wie dies deutlich aus der ersten solennen Einführung dieser Bezeichnung in 1, 23 hervorgeht, wo statt der einfachen Formel *τὸ πληρωμα τοῦ Χριστοῦ* in der Umschreibung des Genetiv gleich auf die Stellung Christi hingewiesen ist, welche verwirklicht ist, wenn die Kirche *τὸ πληρωμα* desselben ist. — Ist der aufgestellte Gedankenzusammenhang richtig, dann führt er uns auf eine Deutung des Ausdrucks *πληρωμα*, die dem profanen Sprachgebrauch, nach welchem damit sehr häufig die Bemannung eines Schiffs, die Bevölkerung einer Stadt u. ä. bezeichnet wird, sehr nahe kommt. Nur muss man, wie der Ausdruck, dass Christus alles erfüllen soll (4, 10. 1, 23), verlangt, den Genetiv *τοῦ Χριστοῦ* als Subject des in *πληρωμα* liegenden Begriffs *πληρουν* auffassen. Der Füllstoff, mit welchem Christus *τὰ πάντα ἐν πασὶν* füllt, ist die Kirche. Indem die Kirche überall durchdringt, indem sie zu ihrer vollen Ausgestaltung kommt (4, 13), verwirklicht sich zugleich die Idealstellung Christi, dass er ist *ὁ τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρούμενος*. Eben darum ist der *ἀναβας ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* auch herabgestiegen *εἰς τὰ κατωτέρα μέρη τῆς γῆς* und hat der Kirche ihre Aemter als seine *δοματά*, wodurch sie ihrerseits wachsen konnte zur Vollreife seines *πληρωμα*, ausgetheilt, damit er *πληρωσῇ τὰ πάντα*. Auch hier erscheint die Kirche als das Mittel für Christus, sein Ziel, alles zu erfüllen, zu erreichen; und wieder wird sie gerade in diesem Zusammenhang als sein *πληρωμα*, als der von ihm verwendete Füllstoff, bezeichnet. Diese Vorstellung ist darum ganz einheitlich, weil ja in der Kirche Christus wohnt (3, 17), weil Christus und die Kirche „Ein Fleisch“ sind; was also von der Kirche als Füllstoff ausgefüllt ist, das füllt eben damit Christus selbst aus. Die Kirche ist nur

seine sozusagen materielle Seite, sein *σωμα*. Oder: wie Christus die *κεφαλη* der Kirche ist, so wird durch sie, wenn sie alles ausfüllt, der Plan Gottes *ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τω Χριστω* verwirklicht<sup>1)</sup>.

Zweierlei geht hier über Paulus hinaus; zuerst diese mystische Einheit zwischen Christus und der Kirche, in welcher beide ihrer Idee nach nur die zwei Seiten einer und derselben kosmischen Potenz sind, sozusagen Christus die unsichtbare, die Kirche die sichtbare Seite; und sodann die damit gegebene einflussreiche Rolle, welche der Kirche im Heilsplan Gottes zufällt, als dem *πληρωμα του τα παντα εν πασιν πληρωμενου*; eine Steigerung der Bedeutung der *εκκλησια*, die sich auch darin spiegelt, dass bei zwei Verwerthungen Paulinischer Sätze an Stelle des Individuums die Kirche getreten ist (5, 23, vgl. 1 Ko. 11, 3—5, 25, vgl. Ga. 2, 20), und dass eine Reflexion auf die Kirche zweimal die Paulinische Haustafel unterbricht (5, 26 f. 29 ff.). Diese Präponderanz der Kirche in den Gedanken des Verfassers ist die Ursache, warum der Glaube, wie früher bemerkt, schon als etwas Objectives, als ein Merkmal der Kirche sich zu verfestigen beginnt, wenn er als *μια πιστις* neben dem *εις κυριος* und *εν βαπτισμα* als Grundlage für das *εν σωμα* der Kirche erscheint (4, 5) und wenn die Christen *εις μετρον ηλικιας του πληρωματος του Χριστου* dadurch sich entwickeln, dass sie hingelangen *εις την ενοτητα της πιστεως*.

Es ist ein grossartiges kosmisches Programm, in das der Glaube des Verfassers die Kirche als das treibende Moment mitten hinein verwebt. Schon des Paulus allumfassender speculativer Geist hatte ja um das Christenthum her seine kosmischen Kreise gezogen. Der Verfasser folgt hierin nur seinem grossen Meister. Aber dennoch ist seine

1) Die im Text gegebene Deutung empfiehlt sich als die leichtere und concretere, gegenüber der andern, sprachlich ebenso möglichen, dass die Kirche als der Füllstoff für Christus selbst bezeichnet sei, so dass Christus ohne sie gleichsam ein leerer Begriff, eine inhaltslose Form wäre, dass Christus nur, gefüllt mit der Kirche, sein Ziel, alles zu füllen, erreichen könnte.

Stellung eine andere. Für Paulus bilden jene Linien einen fernen Horizont, nach dem hinauszuschauen er nur selten Zeit findet. Für unsern Verfasser ruht der Schwerpunkt des Interesses in diesen kosmischen Entwicklungen. Das Individuum, die individuellen Gemeinden sammt den Bedingungen ihres christlichen Werdens treten zurück. Die Kirche und ihr unsichtbares Haupt Christus und deren kosmisches Wirken füllen sein Interesse aus. *τα επουρανια* ist die Welt, in der er sich bewegt, und die er mit allerlei Gestalten, die Paulus wenigstens nie so charakterisirt hat, bevölkert sieht, den *κοσμοκρατορες του σκοτους* und *πνευματικα της πονηριας* (6, 12, vgl. auch *αρχων της εξουσιας του αερος* 2, 2). Diese kosmischen Ziele zu erkennen, ist Hauptaufgabe der Christen. Von ihnen hebt er hervor, dass sie Gegenstand des vorweltlichen Rathschlusses Gottes gewesen sind. Ohne Zweifel ist der psychologische Anlass zu dieser Verschiebung der Gesichtspunkte die Absicht, die Kirche in den Augen der Gläubigen so hoch als möglich zu erheben, und dadurch ihre treue Anhänglichkeit an dieselbe gegen jede Versuchung sicher zu stellen, zugleich aber und insbesondere jeder Neigung unter ihren Gliedern, sich zu spalten mit dem Blick auf die Vergangenheit, die jüdische und die heidnische Abkunft, in der herrlichen Kirche und deren grossartiger Zukunft ein Einheitsmoment entgegenzustellen, vor dem alle Differenzen als nichtig verschwinden mussten.

### 3. Die Entstehungsverhältnisse des Briefes.

Was zunächst die Empfänger des Briefes betrifft, so weist der überlieferte Text der Adresse auf Ephesus. Aber der ursprüngliche Wortlaut derselben ist streitig<sup>1)</sup>. Doch hat die z. Z. noch zu keiner anerkannten Entscheidung

1) Vgl. über diese Frage und die Stellungnahme der Gelehrten die Commentare, sowie die Einleitungswerke von Holtzmann (2. Aufl. S. 284 ff.) und Weiss (S. 260 f.).

gelangte Discussion dieser Frage seitens der Vertheidiger der Paulinischen Authentie wenigstens, indem die einen immer die Hypothesen der andern als mit der Paulinischen Authentie unvereinbar nachweisen, das eine Resultat gezeitigt, dass die Adresse, wie immer man sie lese, mit der Paulinischen Abfassung des Briefes unvereinbar ist. Wer von den Apologeten *εν Εφεσω* liest, wie Harless, Schmidt-Meyer, der weist uns unwiderleglich nach, dass *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖν καὶ πιστοῖς* von Paulus unmöglich könne geschrieben worden sein; denn 1. Paulus konnte die Adresse nicht in blanco lassen, wie die einen meinen, weil dies nur moderne Sitte ist; die Alten aber, wie z. B. 1 Petr. 1, 1 alle Orte, an die der encyklische Brief wandern sollte, genannt oder wie 2 Ko. 1, 2 einen zusammenfassenden Provinznamen angeführt hätten (vgl. Schmidt S. 15); 2. er konnte *τοῖς οὖν* nicht schreiben, ohne damit die Ortsbestimmung einleiten zu wollen, wenn er nicht von seinen bisherigen Aufschriftformeln ganz abweichen wollte, was nicht denkbar; 3. für ihn gab es keine Heiligen, die nicht zugleich Gläubige waren<sup>1</sup>). — Wer aber *εν Εφεσω* nicht liest, der weist uns noch viel zwingender nach, dass Paulus diesen alles Individuelle entbehrenden Brief unmöglich an die ihm so vertraute Ephesergemeinde habe adressiren können. Denn die Gründe, die erklären sollen, warum Paulus dann alles Persönliche zurückgestellt habe, sind ohne Beweiskraft: Schmidt, der S. 10 f. alle anderen von Gelehrten vorgebrachten Erklärungen dieser auffallenden Thatsache selbst als unbrauchbar widerlegt, erklärt es zuletzt mit Harless aus der von Paulus intendirten Bestimmung des Briefes als eines encyklischen Rundschreibens. Aber es ist angesichts des in gleichem Sinne geschriebenen zweiten Korintherbriefes nicht einzusehen, warum „der Gedanke an sie [die Tochtergemeinden von Ephesus] ihn nöthigte, speciellere, persönliche Beziehungen zurückzustellen“ (S. 17). Auch die Mitsendung des Tychicus erklärt angesichts der

1) Vgl. die Anm. S. 477 über B. Weiss.

ebenso durch Vertraute des Apostels überbrachten Briefe an die Kolosser und Philipper das völlige Fehlen der Grüsse nicht. Andererseits ist trotz der von Harless (S. LVIII) erdachten Rede des Tychicus an die Epheser undenkbar, dass Paulus einen Brief, bei dessen Abfassung er zugestandenermassen nicht an die Epheser, sondern an die Landgemeinden Kleinasiens gedacht hat, doch nur an die *οἰκὲς ἐν Ἐφεσῷ* adressirt habe. Mindestens hätte er, wie 1 Th. 5, 27. Kol. 4, 16, irgendwie angegeben, was für eine Ausbreitung er für seinen Brief wünscht. Dass aber der Brief auch unmöglich an die Epheser selbst und allein gerichtet sein könne, so wie es nach dem Ausgeführten die von Schmidt befolgte Lesart doch verlangen würde, giebt dieser selbst zu: „Der Inhalt — — — ist freilich von der Art, dass der Brief sich selbst zunächst als nicht an die Epheser gerichtet verräth und die Stellen 1, 15. 3, 1—4. 4, 21 weisen auf Leser, welche dem Apostel ferner gestanden haben“ (S. 10). Denn „dies alles würde dem Verhältniss des Paulus zu Ephesus geradezu widersprechen“ (S. 17). — Die Identificirung mit dem Paulusbrief an die Laodicener (Kol. 4, 16) endlich erleichtert die Schwierigkeiten so wenig, dass sie vielmehr schon an sich selbst unmöglich ist. Hatte Paulus zuerst den Kolosserbrief geschrieben und an dessen Ende den nachher zu schreibenden Epheser-Laodicenerbrief zum Austausch den Kolossern empfohlen, dann hätte er bei dem letzteren sich im paränetischen Abschnitt gewiss nicht so enge an den Kolosserbrief angelehnt; hatte er aber den Kolosserbrief nach dem Laodicenerbrief geschrieben, so war es doppelt unwahrscheinlich, dass er auf das Auswechseln der so ähnlich ausgefallenen Briefe einen besonderen Werth legte. Ueberdies hätte er diesen seinen Wunsch den Lesern des Epheserbriefes ganz gewiss ebenso am Schlusse schriftlich ausgedrückt, wie er dies den Kolossern gegenüber that. Wir berufen uns auf Harless, der diese Marcionitische Idee ausführlich behandelt und mit dem Satz schliesst (S. LI): „Als das nächste Resultat der bisherigen Untersuchungen betrachte ich nun,



dass jede Combination des Kol. 4, 16 erwähnten Briefes mit dem unsrigen sich als unmöglich erwiesen habe<sup>1)</sup>.

Die Adresse selbst bildet so eine weitere und nicht am wenigsten zwingende Instanz gegen die Abfassung des Briefes durch Paulus. Aber wie ist sie zu erklären bei Voraussetzung einer späteren Entstehung des Briefes? Zuvörderst ist die ursprüngliche Lesart festzustellen. Hier ist von den Vertretern beider Lesarten zunächst zu lernen, dass der Werth der Zeugen allein eine Entscheidung nicht möglich macht<sup>2)</sup>. Denn den Handschriften und den Spuren aus den Kirchenvätern, die gegen die Lesung von *εν Εφεσω* sprechen, steht das einstimmige Zeugniß der Versionen und die spätere Tradition gegenüber, die alle *εν Εφεσω* lasen. Jedenfalls aber kann der Consensus der Tradition<sup>3)</sup> nicht für *εν Εφεσω* entscheiden; denn an traditioneller Bezeugung steht die Adresse des sog. Hebräerbriefes an die Hebräer nicht hinter der hergebrachten Adresse unseres Briefes zurück. Auch der grössere oder geringere Grad von exegetischer Schwierigkeit der einen oder anderen Lesart kann hier nicht mit Sicherheit entscheiden; wollten wir darnach gehen, so müssten wir uns für die schwierigere und darum zur Correctur herausfordernde und gegen die anderen Adressen analoge und dadurch als Imitation verdächtige Lesart, also für „*τοῖς οὖν καὶ πιστοῖς*“ entscheiden<sup>4)</sup>. Die

---

1) Vgl. auch die Zurückweisung der Hypothese durch Weiss, Einl. 262. — Anger (Laodicenerbrief 1843) giebt zu: „Jede Combination des Epheserbriefes mit dem Laodicenerbriefe würde, wenn auch nicht unmöglich, so doch sehr schwierig, wenn, wie Einige wollen, der Brief an die Epheser erst nach dem an die Kolosser geschrieben wäre“ (S. 135). Auch Schmidt giebt dies zu; er behauptet aber die Priorität des Epheserbriefes. Einziger Grund: der Laodicenerbrief (Kol. 4, 16) ist „aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Epheserbriefe identisch“; „wenn nun Paulus den Kol. die Weissung giebt, sich den Epheserbrief mittheilen zu lassen, so hat er selbst die Priorität dieses Letzteren ausgesprochen“ (S. 21 f.).

2) Vgl. den Thatbestand z. B. bei Schmidt-Meyer S. 2 ff.

3) Schmidt a. a. O.

4) Schmidt dagegen (S. 7 f.) führt die Schwierigkeit der Erklärung ohne *εν Εφεσω* als Grund für dessen Lesung an.

Entscheidung liegt in der Frage, ob leichter der Wegfall der ächten Lesart *εν Εφεσω* oder leichter die Einsetzung der unächtten Lesart *εν Εφεσω* zu erklären ist. Schmidt weist (S. 8 f.) alle bisherigen Erklärungen des Wegfalls als in sich unmöglich ab; und stellt als eigene auf, dass die Streichung einer „historisch-kritischen Massnahme“ Schuld zu geben sei<sup>1)</sup>. Aber wer hat zur Zeit eines Marcion und gar eines Tertullian an „historisch-kritische Massnahmen“ gedacht! Spuren hievon bei Theodoret, Euthalius können doch für das zweite Jahrhundert nichts beweisen. Die Art, wie Tertullian Marcion's Meinung bestreitet, lässt nichts davon entdecken, dass Marcion die Berechtigung seiner Hypothese durch historisch-kritische Bedenken gegen die hergebrachte Adressirung nach Ephesus zu erweisen versucht hätte. Und wie wäre es, selbst wenn man der historisch-kritischen Schule jener Kirche des zweiten Jahrhunderts alle Macht gegenüber den Vertretern der Tradition zutraut, denkbar, dass die Gemeinde in Ephesus sich solchen „Machtspruch der Kritik“ hätte gefallen lassen. Man wird ohne Weiteres behaupten können: der Wegfall von *εν Εφεσω*, wenn er ächt war, im zweiten Jahrhundert ist undenkbar; ebenso, wie die Art der Polemik Tertullian's gegen Marcion räthselhaft bleibt, wenn in Ephesus selbst die feste Tradition davon bestanden hätte, dass dieser Paulusbrief mit „*τοις ουσιν εν Εφεσω*“ adressirt gewesen sei. Um so leichter dagegen lässt sich die Einsetzung von *εν Εφεσω* begreifen: Alle Paulusbriefe hatten eine bestimmte Adresse, so musste, wenn sie einmal gesammelt wurden, der Uebereinstimmung wegen auch dieser Brief eine solche bekommen. Zu ihrer Einsetzung war aber das *τοις ουσιν* geradezu verlockend. Dass dafür *εν Εφεσω* gewählt wurde, mag von einer Combination von Eph. 6, 21 f. mit 2 Tim. 4, 12 herrühren (Holtzmann); da von den grossen Paulus-

1) Ebenso Hilgenfeld 670 f., der die Streichung von *εν Εφεσω* daraus erklärt, dass „man schon frühe in diesem Briefe die innigen persönlichen Beziehungen des Paulus zu der Gemeinde von Ephesus vermisst hat“. — Aehnlich Schmiedel, Ersch und Gruber, Encykl. XXXVIII, S. 140.

gemeinden nur Ephesus ohne Paulusbrief war, mag die Billigkeit dieser Adressirung allgemein empfunden worden sein; und da der adresselose Brief damit Niemand geraubt, dagegen einer grossen massgebenden, also für die Vertheidigung und Wahrung dieses Gewinnes ihre Autorität einsetzenden Gemeinde zugetheilt wurde, ist die widerspruchslose Annahme dieser Correctur gut denkbar. Vielleicht war auch das Brieforiginal gerade in Ephesus geblieben, so dass den Abschriften desselben der „titulus“ *προς Εφεσίων* vorgesetzt wurde und vom titulus aus die Adresse allmählig in den Text selbst eindrang<sup>1)</sup>. Nur das Eine muss dabei vorausgesetzt werden, dass diese Ergänzung der Briefüberschrift in eine Zeit fällt, in welcher einerseits der Brief schon als Paulusbrief galt, andererseits in Ephesus die Erinnerungen an die persönlichen Beziehungen des Paulus zu den Gliedern der Urgemeinde schon verblasst waren, so dass die neue Adresse nicht an ihrer eigenen Unwahrscheinlichkeit wieder starb.

So sind wir denn an die Lesart *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* als an die ursprüngliche ge-

---

1) Nur auf dem titulus, nicht im Brieftext hat noch Tertullian die Adresse „Ephesus“ gelesen. — Weiss, Einl. 261, nimmt an, dass Paulus den Brief für die kleinasiatischen Gemeinden bestimmt habe. Er schliesst dies zunächst daraus, dass „Tychicus, der mit dem Kolosserbriefe nach Kleinasien ging, genau mit denselben Aufträgen auch diesen Brief seinen Lesern überbrachte“. Dabei bleibt freilich doppelt unerklärlich, warum Paulus nicht in der Art, wie 2 Kor. 1, 1, eine Adresse formulierte und in derselben Ephesus, die Metropole Kleinasiens, ausdrücklich nannte. Für jene Bestimmung scheint nach Weiss auch der Umstand zu sprechen, „dass man später, als die Paulinischen Briefe behufs der kirchlichen Vorlesung gesammelt wurden und man ihm eine allen übrigen entsprechende Ueberschrift geben wollte, den Namen der kleinasiatischen Metropole vorsetzte, wodurch dann später auch das *ἐν Εφεσῷ* in den Text der Adresse hineinkam“. Da dies aber nicht der einzig denkbare Erklärungsgrund für die Adressirung ist, so ist die Conclusion nur möglich, aber nicht nothwendig. Auch beim Verzicht auf die Paulinische Authentie des Briefes bleibt es unwahrscheinlich, dass in einem für Kleinasien bestimmten Briefe dies nicht ausdrücklich erwähnt und nicht speciell Ephesus als Ausgangspunkt bezeichnet sein sollte.

wiesen<sup>1)</sup> und zwar als die vollständige Adresse. Denn der Gedanke Holtzmann's<sup>2)</sup> u. a., nach *τοῖς οὖσιν* sei ein Spatium gelassen worden zur Einsetzung der Gemeinden, an welche der Briefträger Abschriften des Briefes nach einander zu bestellen beauftragt war, überträgt moderne Sitten ins Alterthum und lässt unbegreiflich erscheinen, dass uns, wenn demnach gewiss kein einziges Exemplar ohne eine specielle Adresse in die Oeffentlichkeit kam, gerade die unfertig gelassene Adresse, die doch nur existirte, so lange der Brief in der Mappe des Ueberbringers war, erhalten blieb, sämmtliche in Umlauf gesetzte Adressirungen aber verloren gingen. Vielmehr haben wir einfach nach einer Erklärung des Wortlautes zu suchen, auf jede geographische Präcisirung der Adresse des Briefes aber zu verzichten. Alle Hypothesen eines encyklischen Charakters<sup>3)</sup> des Briefes stehen völlig in der Luft und haben keinerlei Anhaltspunkte an dem Brieftext selbst. Der Brief ist vielmehr ohne jede geographische Umgrenzung geschrieben *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Schliessen wir die metaphysische Erklärung der Kirchenväter von *τοῖς οὖσιν* aus, wie dies von allen Neueren geschieht, so handelt es sich nur um die richtige logische Beziehung der Apposition *τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* zu *τοῖς ἁγίοις*. Hier ist nun keineswegs, wie viele voraussetzen, nur denkbar, dass der Verfasser damit die von ihm gemeinten *ἅγιοι* von andern *ἅγιοι* habe unterscheiden wollen<sup>4)</sup>; sondern die Apposition kann auch an den *ἅγιοι* nur die dem Verfasser wichtigste Eigenschaft noch besonders her-

1) Auch Weiss, Einl. 260, bezeichnet es als „textkritisches Resultat, dass „das *ἐν Ἐφεσῷ* ohne Frage im ältesten Text gefehlt hat“. Zu demselben Urtheil kommt Holtzmann, Einl. 285.

2) S. Einl. 2. A. 286.

3) So auch Holtzmann, Einl. 2. A. 286 f. Dagegen Schmiedel a. a. O.: „Factisch ist der Brief eben an Heidenchristen überhaupt gerichtet (2, 11. 1, 12 f.) und nicht einmal encyklisch, sondern sogar katholisch zu nennen.“

4) Diese Erklärung setzt Schmidt voraus, wenn er S. 7 mit Recht sagt: „Heilige, welche nicht auch Gläubige waren, giebt es dem Apostel gar nicht.“

vorheben, so dass sie die logische Bedeutung eines analytischen und nicht eines synthetischen Urtheils hat. Dies Urtheil kann im Hinblick auf den Vorwurf des Briefes ganz gut die Position der Christen gegenüber den Ansprüchen der Juden auf das Prädikat „*αγιοι*“ formuliren; der Verfasser erklärt, dass es für ihn keine *αγιοι* giebt, als *αγιοι εν Χριστω*, welche eo ipso „*και πιστοι*“ sind, und räumt damit sofort die stärkste Scheidewand zwischen den beiden Parteien, deren Vereinigung in der Kirche er verkündigt, als eine illusorische hinweg: der Titel *αγιοι* kommt den Juden gar nicht zu<sup>1)</sup>. Zugleich kann er dabei die Absicht gehabt haben, nicht freilich, wie unterstellt worden ist, einige *αγιοι*-Christen, die nicht auch *πιστοι* seien, von der Adresse auszuschliessen, aber sämmtliche Glieder der Gemeinden, die als solche auf das Prädikat *αγιοι* Anspruch erhoben, zu einer Selbstprüfung zu veranlassen, ob sie einen Begriff, der den Charakter „*πιστος*“ als wesentlich einschliesst, auf sich mit Recht anwenden dürfen. *Αγιοι* erscheint so schon als die übliche, wenn auch von Juden noch bestrittene Titulatur der Christen, *πιστοι* aber als deren Wesensbezeichnung. Diese Entwerthung des Wortes *αγιοι*, die ihrerseits wieder für eine nachpaulinische Zeit spricht, ist der vollgenügende Grund für die zugleich den rhetorischen Neigungen des Schreibers zusagende Amplificirung der Paulinischen Adresse des Kolosserbriefes durch *τοις ουσιν και πιστοις. Εν Χριστω Ιησου* gehört aber zum ganzen Begriff, also vor allem zum Hauptbegriff „*αγιοι*“, nicht bloss zu *πιστοι*, wozu allerdings die Lesung von *εν Εφεσω* nöthigte, was aber dem neutestamentlichen Sprachgebrauch widerspricht, nach welchem die Christen einfach *πιστοι* heissen, *πιστος* an sich also schon zu einem specifisch christlichen Terminus geworden ist (vgl. schon 2 Ko. 6, 15; dann Apok. 2, 10. 17, 14. AG. 10, 45. 16, 1. 1 Tim. 4, 3. 10. 12. 6, 2). Wenn Meyer neben *αγιοι εν Χριστω* „*και*

1) Vgl. Weiss, Einl., 260 A., wonach „die Christen hier als die neutestamentlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterschied von den Heiligen des alten Bundes charakterisirt werden“.



πιστοι“ „matt und nachschleppend“ findet, so müsste er es auch neben *αδελφοι εν Χριστω* Kol. 1, 1 matt und nachschleppend finden. Allerdings „setzt der Begriff *αγιος εν Χριστω* den Begriff *πιστος εν Χριστω* voraus“; aber warum soll das Vorausgesetzte nicht doch noch mit Worten ausgedrückt werden dürfen, wenn auf diese an sich selbst verständliche Voraussetzung aus irgend einem Grunde der Nachdruck gelegt werden soll?

Der Brief ist also geschrieben *τοις αγιοις τοις ουσιν και πιστοις εν Χριστω Ιησου*, d. h. an alle „wahren Christen“, ohne jede geographische Beschränkung<sup>1)</sup>, wie dies ganz dem alle Gemeinden in einer *εκκλησια* als dem einen *σωμα του Χριστου* zusammenfassenden Katholicismus des Verfassers entspricht. Wie aber Paulus im Kolosserbrief (1, 1), von wo jene Bezeichnung entlehnt ist, mit derselben nur Heidenchristen angeredet hat, so will auch unser Brief damit an die Heidenchristen sich wenden; denn so oft im Verlauf desselben diese *αγιοι, οντες και πιστοι, εν Χριστω Ιησου* mit *υμεις* angeredet werden, werden sie deutlich als Heidenchristen den vom Verfasser mit sich selbst unter *ημεις* zusammengefassten jüdischen Christen gegenüber charakterisirt (2, 11. 19. 3, 1, vgl. 4, 17. 22). Das Heidenchristenthum muss mindestens in den dem Briefsteller bekannten oder vor allem vor Augen schwebenden

1) Schmidt (S. 7) u. a. (vgl. auch Holtzmann a. a. O.) meinten, damit streite neben der Erwähnung der Sendung des Tychicus, worüber oben geredet ist, „der Inhalt, speciell der paränetische Gehalt“, unter Hinweis auf 1, 15. 2, 11. 3, 1. 4, 17. 28. 5, 4. 18. Aber keine dieser Stellen verleiht den Lesern Züge, welche nicht in jeder Christengemeinde vorauszusetzen sind. Ja 3, 1 *υπερ υμων των εθνων* verräth der Verfasser, dass vor seinem Geiste die Heidenchristen als solche stehen; und die hypothetischen Formen, in denen der Verfasser von der Bekanntschaft der Leser mit Pauli Lebenswerk und von der Richtigkeit ihres Glaubens spricht (3, 2 ff. 4, 21 f.), erklären sich am anschaulichsten, wenn man einen unbegrenzten Leserkreis annimmt: der Verfasser schreibt an Heiden, die Christen geworden sind, und rechnet auf offenes Gehör bei allen denen, welche irgend den in 3, 2 ff. 4, 21 f. ausgesprochenen Voraussetzungen entsprechen.

Gemeinden — an Zahl weitaus überwogen und den Gemeinden ihren eigentlichen Charakter gegeben haben. Die Christen jüdischer Nation dagegen werden der alte Stamm und wohl häufig die Träger der Lehrtradition und der Kirchenleitung gewesen sein. Aber auch dies Judenthum, so weit es in der Kirche zu Wort und Geltung kam, hatte sich in die Grundideen des Paulinismus völlig eingelebt und übernimmt in dem Verfasser geradezu die Rolle des grossen Heidenapostels. Es gilt nur noch die nationalen Unterschiede, die innerhalb der Kirche noch nachwirkten, zu verwischen und durch das lebendige Bewusstsein der höheren Einheit, in welcher sie sich zusammengefunden haben, zu verdrängen.

Ausser sämmtlichen Briefen des Apostels Paulus (1 The. Ga. 1 u. 2. Ko. Rö. Kol. Phi.)<sup>1)</sup> kennt und benützt der Verfasser des Epheserbriefes nach den von Holtzmann (Eph. u. Kol. S. 245—248) gegebenen Nachweisungen (vgl. auch Ewald und Hitzig) Theile der Apokalypse. Ebenso unzweifelhaft ist der Verfasser mit der entstehenden Evangelienliteratur vertraut; seine Anlehnungen nicht nur an Sprüche Jesu (wie bei Paulus), sondern an die Sprachfarbe der ersteren sind häufig und auffallend (vgl. a. a. O.

---

1) Vgl. die Einzelnachweise S. 106 ff. dieses Jahrgangs. — In der inzwischen erschienenen „Einleitung ins Neue Testament“ sucht B. Weiss mit der Einführung „Man übersah dabei gewöhnlich“ (S. 267 A.) die Bedeutung der Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Kolosserbrief für die Kritik durch den Hinweis auf sieben Parallelen zwischen Ga. und Rö. abzuschwächen. Davon sind in den fünf ersten dieselben alttestamentlichen Beweisstellen, die selbstverständlich zu der ständigen Rüstkammer des rabbinisch geschulten Apostels gehörten, verwendet. In den zwei andern finden sich Schlagworte, in welche Paulus die Grundgedanken seines Evangeliums gefasst hat und die er gewiss ungezählte Male im mündlichen Vortrag wiederholte: *πνευματι αγεσθαι, ουκ εστε υπο νομον, δουλια-υιοθεσια, υιοι-κληρονομοι*, der Ruf des Kindschaftsgeistes: *Αββα ο πατηρ*. Mich dünkt vielmehr, es sei nicht zu übersehen, dass zwischen diesen allbekannten Selbstwiederholungen des Paulus und den in unserem Falle zu erklärenden Thatfachen keinerlei Analogie stattfindet.

S. 245 f.); dass ihm aber unser Matthäusevangelium vorlag, wie Holtzmann vermuthet, lässt sich nicht beweisen. Auf der andern Seite ist nicht nur allgemein zugestanden, dass die Johanneische Literatur den Epheserbrief zu ihrer Voraussetzung hat, sondern auch betreffs des ersten Petrusbriefes entscheiden sich die Gelehrten immer übereinstimmender für Abhängigkeit des Letzteren: Hofmann (Petr. S. 212): Petrus „hat sich geflissentlich an den Epheserbrief angeschlossen und mit lebhafter Erinnerung an den Römerbrief geschrieben“. Huther (1 P. 77 S. 23) erklärt 1 Petrus abhängig, weil in der Composition des Epheserbriefes kein fremder Einfluss zu erkennen ist und die besonderen, ihn von den anderen Paulusbriefen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten mit dem Briefe des Petrus durchaus nichts gemein haben. Wenn aber Ewald (Sieben Sendschr. S. 7. 156 f.), Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73 S. 494—96), Pfleiderer (Paul. S. 434), den Spuren von Weiss (petrin. Lehrbgr. S. 426 ff. 433 ff.) folgend, das Verhältniss umkehren, so macht dagegen schon das Zugeständniss von Weiss, dass sich hier „der Beweis von der Originalität der Petrinischen Stellen noch weniger stringent [nämlich als gegenüber dem Römerbrief] aus der Detailvergleichung führen“ lasse, billig bedenklich, nachdem ausser Weiss alle Gelehrten die Abhängigkeit des Petrusbriefes vom Römerbrief anerkannt haben. Dagegen hat nicht nur Hockstra (S. 650) und Holtzmann (S. 259 ff.) sich für die Priorität des Epheserbriefes erklärt, sondern Koster (de Echtheid von Kol. etc. 77 S. 196—217)<sup>1)</sup> einen eingehenden

1) Leider hat B. Weiss, der immer noch die Priorität des Petrusbriefes vertritt, mit dieser sorgfältigsten Prüfung der Parallelstellen sich nicht auseinandergesetzt, da er „die ausländische Literatur in weiterem Umfange zu verfolgen nicht im Stande gewesen ist“ (cf. Einl. Vorrede). Er erkennt (Einl. 272) in dem Verwandtschaftsverhältniss „eine absichtliche Anlehnung (des Paulus, an ein älteres Apostelschreiben, die wohl geeignet war, auch den Judenchristen Kleinasiens zu zeigen, dass die Heidenchristen in derselben Wahrheit erzogen wurden, wie sie“. Also beabsichtigt Paulus, mit seinem Briefe an Heidenchristen auf die Judenchristen Einfluss zu üben? und zwar auf

Nachweis geliefert, dass der erste Petrusbrief vom Epheserbriefe abhängt. Ebenso hat mit grösster Wahrscheinlichkeit der Epheserbrief dem Lucas schon vorgelegen. Denn der Detailerweiterung des synoptischen Materials durch Paulinische Reminiscenzen, die zu dem Eigenthümlichen des dritten Evangeliums gehört, ist das Verhältniss zum Epheserbriefe ganz analog; wie der Redactor des Lucas-evangeliums 8, 15 *εν υπομοχη* zu *καρποφορουντες* nach Kol. 1, 10, *εξουσια του σκοτους* 22, 53 nach Kol. 1, 13<sup>1)</sup> beifügt, so hat er Eph. 6, 18 in 21, 36, Eph. 6, 14 in 12, 35 verwendet. Die Apostelgeschichte aber nennt die Heiden *οι εις μαζραν* (2, 39) ganz ähnlich Eph. 2, 13; spricht von *ευαγγελιζειν ειρηνην* (10, 36), wie Eph. 2, 17, lässt die Geistesgaben durch den erhöhten Christus austheilen (2, 33) in näherer Ausführung von Eph. 4, 8; und hat ausserdem eine Reihe einzelner lexikalischer Eigenthümlichkeiten mit dem Epheserbrief gemein (Holtzmann S. 254). Endlich ist eine literarische Beziehung zwischen dem Epheser- und Hebräerbrief anerkannt<sup>2)</sup>. Schwierig aber ist die Entscheidung über die Priorität. Wenn auch die Christologie keine

---

solch verblühte Weise? Selbst wenn auch alle die Einzelanklänge, bei welchen es sich nicht um „Wahrheiten“, sondern um Wortformen handelt, „der Originalität und dem Reichthum Paulinischen Geistes nicht präjudiciren“, so präjudicirt die ihm zugeschriebene Absicht der Grösse und Klarheit des Charakters des Apostels, der einfach und geradezu auszusprechen gewohnt ist, was er zu zeigen für geeignet hält.

1) Diese zwei Fälle sind den von Holtzmann S. 254 f. aus dem von ihm construirten ächten Kolosserbrief angeführten Beispielen ganz analog.

2) Lexikalisch vgl. *αιμα και σαρκ*. H. 2, 14. E. 6, 12 (sonst *σαρξ κ. αιμα*); *αγρυπνειν* H. 13, 17, E. 6, 18 *κραυγη* H. 5, 7, E. 4, 31 (beide sonst nie in der apostol. Literatur). *υπερανω* H. 9, 5, E. 1, 21. 4, 10. *υπερανω παντων των ουρανων* H. 4, 14. 7, 26, E. 4, 10. *εις απολυτρωσιν* H. 9, 15, E. 1, 14. *βουλη* in gleichem Sinne H. 6, 17, E. 1, 11. *παρρησια* im Sinne von Heilsgewissheit nicht bei Paulus, aber H. 3, 6. 4, 16. 10, 19. 35, E. 3, 12. *αιων μελλων* H. 6, 5, E. 1, 21 (cf. übrigens Mt. 12, 32, wo auch der *αιων ουτος*). *προσφορα και θυσια* H. 10, 5. 10 ff., E. 5, 2. — Zu dem im Text Gegebenen vgl. meinen Aufsatz in Bd. X dieser Jahrb.

directen Parallelen bietet, scheint sie im Hebräerbrieff doch schon weiter entwickelt. Während der Epheserbrieff im Vergleich mit Paulus die Stellung Christi nur steigert in Betreff seines Standes der Erhöhung, steigert der Hebräerbrieff dieselbe auch in Betreff der Präexistenz und bildet so die Brücke vom Epheserbrieff zu den Interpolationen des Kollosserbrieffes<sup>1)</sup>. Wenn die Stellung des Erhöhten Eph. 1, 20 und Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2 durch *καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ausgedrückt ist, so machen die Hebräerstellen den Eindruck, als ob in ihnen nur etwas schon Bekanntes angeführt würde, wie ein Beweismoment für andere Aufstellungen (8, 1 soll dadurch v. 2, 10, 12 das Genügende des einmaligen Opfers, 12, 2 die Mahnung v. 1 f. begründet werden), während Eph. 1, 20 dieser Gedanke den Mittelpunkt der den Lesern gewünschten Erkenntniss bildet, wie er denn bei der Belesenheit des Verfassers im Alten Testament<sup>2)</sup> von ihm originaliter aus Ps. 110, 1 gebildet worden sein kann. Die Versöhnungslehre selbst drückt Hebr. 9, 12 ganz ähnlich aus wie Eph. 1, 7; aber während Eph. 1, 7 eine paulinische Formel (Kol. 1, 14) unter Einfluss eines zweiten paulinischen Satzes (Rö. 3, 25) erweitert, scheint die so entstandene Formel *ἀπολυτρώσις διὰ τοῦ αἵματος* erst Anlass gegeben zu haben, Hebr. 9, 11 das Thieropfer ausführlicher damit zu vergleichen, wie die Bezeichnung des Todes Jesu als *προσφορά καὶ θυσία* Eph. 5, 2 dem Hebräerbrieff neuen Stoff zu seiner Schattenlehre betreffs der alttestamentlichen Riten gegeben haben mag (Hebr. 10, 12. 14). Wenn im Epheserbrieffe Christus selbständig die Welt mit Gott versöhnt (2, 14 ff.), so konnte dies erst Anlass zu der Auffassung Christi als Hohenpriesters geben, wie sie im Hebräerbrieff durchgeführt ist. Wenn die Wirkung der Versöhnung Eph. 2, 13 mit Bezug auf die Gottesferne der Heiden als *ἐγγὺς γινεσθαι* bezeichnet ist, so hat der Hebräerbrieff 7, 18 diese Bezeichnung auf alle Christen übertragen (*δι' ἧς ἐγγιζόμεν τῷ Θεῷ*). Wenn Eph. 5, 26 als Zweck

1) S. J. f. prot. Theol. XI, S. 700.

2) Vgl. Hoekstra. S. 640 f.



des Versöhnungstodes angegeben wird *να αγιασι την εκκλησιαν* und dieser Ausdruck vermittelt ist durch *καθαρισας τω λουτρω*, so hat der Hebräerbrief 13, 12 diese Zweckbestimmung ohne solche die an sich auffallende Bezeichnung erklärende Vermittlung aufgenommen, 2, 11. 10, 10. 14, 29 aber das Erlösungswerk überhaupt einfach als *αγιαζειν* erklärt. Die Eph. 1, 4 vorausgesetzte Heiligkeit der Christen aber ist im Hebräerbrief offenbar schon so sehr als gesetzliche Nothwendigkeit gesteigert, dass nach 6, 4—8 der Verlust dieser Heiligkeit irreparabel erscheint. Endlich ist auch die Zukunftsstimmung, die Richtung auf *τα επουρανια*, die im Epheserbrief hervortritt, für den Hebräerbrief zur eigentlichen Grundlage seiner ganzen Theologie geworden; wenn Eph. 1, 18 f. als wichtigster Gegenstand der Erkenntniss die *ελπις της κλησεως* erscheint<sup>1)</sup>, so ist *κλησεως επουρανιου μετοχοι* im Hebräerbriefe schon zur eigentlichen Wesensbezeichnung der Christen geworden (3, 1) und die Hoffnung ist fast an die Stelle des Glaubens als Grundstimmung des Christen getreten (6, 13 f.). Was aber Eph. 1, 18 den Christen erst angewünscht wird (*περωτισμενους τους οφθαλμους*), das setzt Hebr. 6, 4. 10, 32 schon als Besitz der Christen voraus (*φωτισθεντες*); und die nähere Schilderung der Christen in Hebr. 6, 4 scheint wie eine Berufung auf Eph. 1, 3. — Nehmen wir nun hinzu, dass im Hebräerbriefe vom Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen nicht mehr die Rede ist, während die Aufhebung dieses Unterschiedes den eigentlichen Zweck des Epheserbriefes bildet, dass andererseits im Epheserbriefe von eigentlichen Verfolgungen noch nicht gesprochen wird<sup>2)</sup>, während solche zu den Voraussetzungen des Hebräerbriefes gehören, dann müssen wir uns mit weit überwiegender Wahrscheinlichkeit für die Priorität des Epheserbriefes entscheiden. Die Stellung des Hebräerbriefes

1) Diese Stelle zeigt doch, dass 2, 6 (*συνεκαθισεν ημας εν τοις επουρανοις*) nicht über Hebr. 2, 22 f. hinausgeht; dass vielmehr in unserem Brief, wie im Hebräerbrief die Gegenwärtigkeit des Heils mit der Zukünftigkeit neben einander hergeht. (Gegen Pfeiderer S. 451.)

2) Auch nicht 6, 12 f. 5, 16. Vgl. S. 490.

wäre dann ganz gleich mit derjenigen der Lucasschriften und des Petrusbriefes. Sie benützen den Epheserbrief promiscue mit den Paulusbriefen<sup>1)</sup>, während dieser seinerseits sämtliche ächten Paulusbriefe, die Apokalypse und die Evangelienliteratur in einer nicht festzustellenden Entwicklungsstufe zur Voraussetzung hat. Hienach würde seine Entstehung zwischen 70 und 90 zu verlegen sein<sup>2)</sup>.

Wenn die Tübinger Schule gegen eine so frühe Datirung die Berührungen mit dem Montanismus geltend gemacht hat, so ist diese Behauptung durch Holtzmann's Ausführungen S. 274 ff. definitiv widerlegt. Hilgenfeld (Einl. 680) beruft sich auf Einflüsse des Gnosticismus; aber seine Fragen (S. 678 f.) tragen nichts zur genaueren Präcisirung des Verhältnisses bei. Von irgend einem ausgebildeten gnostischen System, das dem Verfasser des Briefes zur Bekämpfung vorschwebt, findet sich keine Spur. Denn wechselnde Lehren und Meinungen, wie 4, 14 vor solchen gewarnt wird, gab es schon zu Pauli Zeit; jedenfalls in der Zeit der Apokalypse (2, 2. 15 f. 20. 24), wo, wie hier (vgl. 4, 17 ff. 5, 6) und im Hebräerbrief (13, 9) nicht theoretische, sondern praktische Irrlehren mit *διδαχή* bezeichnet werden. Diesen Irrlehren stellt darum der Verfasser in 4, 20 f. das Bild Christi, wie es in Jesus Wahrheit war, entgegen; woraus wir schliessen dürfen, dass gegenüber den an den Namen Christus sich knüpfenden Speculationen eines theoretischen Glaubens das Lebensbild Jesu, wie es Vorbild für die Gemeinden sein soll, etwas in den Hintergrund getreten war<sup>3)</sup> (ähnlich wird 1 Petr. 2, 21 ff. an das Lebensbild

1) Daraus erklärt sich auch die frühe Bezeugung des Briefes als eines Gliedes der Paulinischen Sammlung bei den Valentinianern und bei Marcion.

2) Hilgenfeld, „vor 140, aber schwerlich viel früher“. Volkmar 130. Hitzig Trajan. Scholten frühestens 80. Ewald 75–80. Holtzmann, Einl., „als denkbar frühester Termin mag die Zeit um 75 oder 80 gelten“.

3) Dagegen setzt allerdings diese theoretische Trennung von Jesus und Christus eine der Lebenszeit Jesu selbst schon ferner gerückte Zeit voraus, in der die geschichtliche Erscheinung „Jesus“ ver-

Jesu mahnend erinnert). Aber weder in der Christologie, noch in der Soteriologie hat der Verfasser nöthig, gegen irgend welche falsche Theorien zu polemisieren<sup>1)</sup>; eine Vergleichung mit den Pastoralbriefen und dem Johannesbrief wird dies am schärfsten zum Bewusstsein bringen. Dagegen zeigt der Brief allerdings selbst die ersten Ansätze einer Geistesrichtung, die später bis zur ausgebildeten Gnosis sich entwickelte, ohne jedoch irgendwo Züge, die der sich ihrer selbst bewussten Gnosis späterer Zeit eignen, schon aufzuweisen. So ist ein Gegensatz zwischen *πιστις* und *γνωσις* noch nicht vorhanden; beides geht vielmehr Hand in Hand (4, 13, vgl. 1, 6 f. und 8 f.). Die *αγαπη*

glichen wurde mit der theologischen Idee „Christus“, wie später die Irrlehrer thaten, gegen die 1 Joh. 5, 1 geschrieben ist. Vgl. Bengel, Christi ideam perfectissime et fulgidissime explevit Jesus. Uebrigens verrieth auch der Ausdruck *διδασκεῖν ἐν αὐτῷ*, wofür Paulus *εὐαγγελιζεσθαι, κηρύττειν, προορραμεῖν* (Ga. 3, 1) sagte, dass die Predigt von Christus mehr und mehr einen dogmatischen Charakter annahm.

1) Pfeiderer, S. 432. 440 u. ö., denkt an eine Vorstufe der Doketen der Johanneischen Briefe. — Der Verfasser will Christus in möglichst enge Beziehung zur Gemeinde hereinrücken, weil er in ihm die Einigungskraft zwischen Juden und Heiden erkennt, das eine Haupt der ihm als Ideal vorschwebenden Kirche. Daher scheinen ihm von ganz besonderer Bedeutung die in der Kirche geltenden Aemter. Wenn er darum 4, 3—16 für die Apostel u. s. w. eintritt, als Bänder, welche die einheitliche Entwicklung der Kirche als des Leibes vermitteln, so kommt er, deutlich nur um die Stellung der Apostel zu sichern, auf den auf Erden wirkenden Christus zu sprechen. „Er selbst“, der *καταβάς*, der doch identisch ist mit dem *αυαβάς*, hat sie eingesetzt. Nicht die Identität des *αυαβάς* mit dem *καταβάς* soll erwiesen werden, sondern auf Grund dieser als selbstverständlich vorausgenommenen Voraussetzung wird nur darauf hingewiesen, dass die Gaben des *αυαβάς*, deren sie sich rühmen, sie nicht der Verpflichtung entheben, die Aemter, die der *καταβάς* geordnet hat, anzuerkennen. Beides, ihre Begabung und die überkommenen Aemter, haben denselben Urheber, also auch dieselbe Autorität. Nicht der historische Jesus wird hier angerufen gegenüber einem doketischen Christus, sondern es handelt sich um die Warnung für die Heidenchristen, über die geschichtlich gewordenen Formen des Christenthums sich hinwegzusetzen. Die Reflexion 5, 31 f. aber stellt Christi selbstlos sich hingebende Liebe zum Vorbild für Ehegatten; an eine Polemik gegen Doketismus zu denken, legt der Text durch nichts nahe.

aber ist mehr als jede *γνώσις* (3, 19) trotz aller Schätzung der Erkenntniß im Briefe. Der erste Ansatz zur gnostischen Geistesrichtung aber verräth sich eben in dieser Hochschätzung des Erkennens, womit der Verfasser über Paulus (auch über 1 Ko. 1 u. 2) hinausgeht. Ob dies als eine selbständige Entwicklung von Paulus aus oder als reichlichere Einwirkung des griechischen Geistes zu erklären ist, wird schwer zu entscheiden sein. Doch spricht für das Letztere nicht nur die erkenntliche Stärke des heidnischen Elements in der Kirche, sondern auch die deutliche Anlehnung der Terminologie unseres Briefes an das griechische Mysterienwesen. Der göttliche Plan der Weltentwicklung, wie er sich in Christus verwirklicht hat, wird zu einem *μυστήριον*, wie in den griechischen Mysterien hauptsächlich die heidnische Natur- und Geschichtsphilosophie gepflegt worden zu sein scheint. Die Aufgabe der Christen aber, wie der Mitglieder eines griechischen Mysterienbundes, ist vor allem andern, durch *γνωρίζειν*, *γνωτίζεσθαι* u. ä. immer tiefer in dieses *μυστήριον* einzudringen<sup>1)</sup>. Diese Befreundung des Christenthums mit dem Mysterienwesen kann aber ebensogut schon im ersten, als im zweiten Jahrhundert begonnen haben. Ohne damit behaupten zu wollen, dass die letzte Quelle der Gnosis das griechische Mysterienwesen sei, so hat doch in unserem Briefe sichtlich zunächst das Letztere auf die Ausbildung der Erkenntnißrichtung im Christenthume eingewirkt. — Die ersten Anfänge gnostischer Ideen aber erkennen wir in dem Hereinziehen der überirdischen Welt in die Einflussphäre des Christenthums (1, 10. 21 f. 4, 9 f. 3, 10), in der Auffassung der *εκκλησία* als *πληρωμα* Christi (4, 13. 1, 23)<sup>2)</sup>, endlich in der ausgebildeten Angelologie 2, 2. 6, 12.

1) Holtzmann, 303, führt namentlich als Aehnlichkeit noch an, dass im Briefe „die intellectuelle und die ethische Vollbereitung ächt mysterienmässig Hand in Hand gehe“.

2) Die Darstellung der *εκκλησία* als Gattin Christi (5, 23—32), die ausdrücklich als *μυστήριον* bezeichnet wird, kann, da dies auch 2 Ko. 11, 2, Apok. 19, 7—9. 21, 2. 9. 22, 7 und syn. Ev. vorkommt und da die Gnostiker gerade diese Syzygie nie bildeten, nicht mit irgend

3, 15. Aber diese Anfänge sind noch so unentwickelt, dass wir nach Holtzmann's gewiss richtigem Kanon<sup>1)</sup> durch sie nicht über die unmittelbar nachapostolische Zeit hinausversetzt werden. — Endlich wird für eine weit spätere Zeit das Verschwinden der Parusiehoffnungen geltend gemacht: Aber 2, 7, wo die *αιωνες επερχομενοι* nicht künftige Perioden der Weltgeschichte bezeichnen können (vgl. Lc. 21, 26)<sup>2)</sup>, zeigt im Gegentheil, wie sehr das ganze Denken des Verfassers auf die Zeit der Parusie gerichtet ist (vgl. auch 1, 21. 4, 30. 5, 5. 27) und wie nahe er sich diese Zukunft dachte: die *ελπις της κλησεως*, die *δοξα της κληρονομιας εν τοις αγιοις* aber ist nach 1, 18 Hauptgegenstand der den Lesern gewünschten Erkenntniss. Das Gericht ist nach 5, 6. 6, 8 dem Verfasser nicht ein in ferner Zukunft liegendes Ereigniss; die Kämpfe, die dem letzten Tage an der *ημερα πονηρα* vorangehen, werden die Christen bald erleben; denn sie sollen sich hiezu rüsten (6, 13)<sup>3)</sup>. Angesichts dieser Stellen ist nur so viel zu sagen, dass der Parusiegedanke unserem Verfasser nicht mehr mit der

---

welchem Grund als Spur von entstehendem Gnosticismus betrachtet werden. Vgl. Hoekstra S. 612 f.

1) „Da eine philosophische Entwicklung ihre reifsten Früchte nicht gleich am Anfang abwerfen wird, steht zu vermuthen, dass die Ansätze einer Bewegung, welche um 130 ihren Höhepunkt erreichte, noch in das erste Jahrhundert, vielleicht sogar bis in die apostolische Zeit herabreichen wird,“ S. 292. Hoekstra, S. 613 f. zeigt, wie nahe diese Entwicklungen dem Paulinismus selbst stehen und wie wesentlich sich die Begriffe von *αιωνες* und *πληρωμα* in unserem Briefe von dem gnostischen Gebrauche dieser Worte unterscheidet.

2) Hilgenfeld S. 680.

3) Hilgenfeld (S. 680) sagt freilich: „Die schlimmen Tage, in welchen dieser Verfasser schreibt (5, 16), ohne Zweifel eine Zeit anhaltender Verfolgung des Christenthums durch den römischen Staat, gelten ihm nicht mehr als der Anfang des göttlichen Gerichts (1 Th. 4, 17)“ und Pfeleiderer (S. 451) schreibt zu 2, 6: „Im Unterschiede vom früheren Paulinismus drückt unsere Epheserstelle schon ein solches Zurücktreten der eschatologischen Transscendenz gegenüber der Immanenz des gegenwärtigen christlichen Heilsbewusstseins aus, wie wir dies dann am bestimmtesten bei Johannes wiederfinden.“ (gegen beide vgl. die im Texte angeführten Stellen.



gleichen plastischen Ausprägung vorschwebt, wie dem Paulus, den Synoptikern und der Apokalypse, und zwar einfach darum, weil die praktische Sorge um die Union der Kirche denselben für den Augenblick verdrängt hat. Aber ein wesentlicher Beweggrund für die Christen, diese Union zu pflegen, ist ja der, bei der nahen Parusie vollkommen dazustehen (4, 13. 5, 27). — Endlich weisen auch die *ἡμεραι πονηραι* 5, 16 nicht etwa auf eine Zeit der Verfolgung, sondern sie wollen nur die Gegenwart im Gegensatz zur Parusie charakterisiren in der Weise von Phi. 2, 15, denn „überall heisst in den neutestamentlichen Briefen *πονηρος* sittlich böse“ (Weiss, J. f. d. Th. 72 S. 751); es ist also die gleiche Vorstellung, die 6, 11 f. nach der Seite des Princips weiter ausgeführt wird. In einer Zeit der äusseren Verfolgung wären solche etwas phantastische Gedanken gewiss durch die concreteren Bilder der Wirklichkeit verdrängt worden; der Verfasser hätte nicht von *κοσμοκρατορες του σκοτους τουτου* gesprochen, sondern etwa von *αρχοντες του αιωνος τουτου* (1 Ko. 2, 8) od. ä.

Andererseits bestätigt der Inhalt unseres Briefes das aus den literarischen Verhältnissen gewonnene Resultat, dass er nicht vor 70 entstanden ist. Dem Chor der Apostel, also auch den Zwölfen, wird „die Einsicht in die volle Gleichstellung der Heiden mit Israel im Gottesreiche zugeschrieben“ (Mangold); die geschichtliche Stellung des grossen Heidenapostels ist also verwischt. Dennoch wird Paulus 3, 1—4. 7—9 hervorgehoben und in seiner Bedeutung ausgezeichnet<sup>1)</sup>, wie es nur einer abgeschlossenen geschichtlichen Erscheinung gegenüber denkbar ist<sup>2)</sup>. Wenn für Paulus nur Christus ein *μυστηριον* war, so ist für den Verfasser unseres Briefes die Predigt Pauli selbst ein *μυστηριον*, eine Steigerung, die nur in majorem gloriam des Apostels dienen soll. Die Zeit des Verfassers kennzeichnet

1) Vgl. Holtzmann, Einl. S. 288.

2) Dem gegenüber fällt doppelt die Uebertreibung „ο *ελαχιστοτερος παρων αγιων*“ 3, 8 gegenüber 1 Ko. 15, 9 auf, die Paulus nicht zuzutrauen ist.

sich ferner durch eine überwiegende Stärke des heidnischen Elementes in den Gemeinden, dem gegenüber der Verfasser seinen Patron sich mit dem jüdischen schon in *ῥῆμεις* zusammenfassen lassen kann; wobei freilich die Art, wie Paulus „als Vertreter des jüdischen Theiles der Christen die Christen aus dem Heidenthum anspricht“ als eine „dem geschichtlichen Paulus ganz fremde Weise“ auffällt (Weizsäcker, apostol. Zeitalter, 561). Der jüdische Scheltnamen für die Heiden *αχροβυστια* wird darum nicht mehr als richtig anerkannt (2, 11 „*οἱ λεγομενοι αχροβυστια υπο της λεγομενης περιτομης*“); aber auch diese letztere Bezeichnung der *περιτομη* beweist, dass der Verfasser, obgleich selbst geborener Jude, dem jüdischen Gemeinwesen und den jüdischen Anschauungen schon sehr ferne gerückt ist<sup>1)</sup>. Die Gemeinden schliessen sich zu einer Kirche zusammen, wobei die frühere Streitfrage über die Geltung des Gesetzes und „das Dass oder Wie der Zulassung der Heiden“ (Holtzmann) gar nicht mehr existirt. *εκκλησια* wird nur im Sinne der Gesamtkirche gebraucht; und diese selbst hat schon eine hohe Bedeutung gewonnen; nicht nur ist sie ausgezeichnet dadurch, dass ihr der Christus, dem alles unterworfen ist, zum Haupte gegeben worden ist (1, 22); nicht nur heisst sie Gattin (5, 22) und *πληρωμα* Christi (1, 23. 4, 13) und ist sie Gegenstand der Liebe Christi (5, 25); sondern sie ist im Besitze der Wahrheit und die Burg der Rechtgläubigkeit (4, 5 f. 12. 14. 16), und durch sie erfahren die Engel die Weisheit Gottes. Die Aemter aus Paulus' Zeit: Apostel, Propheten, Evangelisten sind dieser Gesamtkirche zum Dienst geordnet, und neben sie treten als die Aemter der Einzelgemeinden die Hirten und Lehrer (4, 11, vgl. 1 Ko. 12, 28). Die Geistesgaben der apostolischen Zeit haben aufgehört, eine massgebende Bedeutung neben den Aemtern einzunehmen (Ebenda). Die Dichtkunst ist nicht mehr nur augenblickliches Product der Pneumatischen im Gottesdienst (Kol. 3, 16), sondern geist-

1) Darum redet er auch 2, 9 nicht mehr wie sein Original von *εργα νομων*, sondern ganz allgemein von *εργα*. Vgl. oben S. 432–36.

liche Lieder sind im Besitze der Gemeindeglieder, so dass sie davon unter einander reden können (5, 19); und die Liturgie hat schon eine gewisse Ausbildung erfahren<sup>1)</sup>. Vielleicht ist es möglich, hiervon bestimmte Spuren aufzuzeigen; ich ordne, was ich fand, der Wahrscheinlichkeit nach: 3, 20 f. 5, 14.<sup>2)</sup> 4, 8.<sup>3)</sup> 1, 3 (cf. Lc. 1, 68) 1, 6 (mit der grössten Wahrscheinlichkeit wenigstens der rhetorische v. 12. 14 wiederholte Schluss *εις επαινον της δοξης αυτου*; aber auch der v. 12. 14 zur Vermeidung von Schwerfälligkeit übergangene Relativsatz *ης εχαριτωσεν ημας εν τω ιγαπημενω*; denn *χαριτων* gehört auch zu den in den Hymnen der lukanischen Vorgeschichte sich findenden Ausdrücken (Lc. 1, 28), mit denen sich unser Verfasser ausser 1, 3 (Lc. 1, 68) noch durch *εν φρονησει* 1, 6 (Lc. 1, 17), *σωτηριος* 6, 17 (Lc. 2, 30) und *εν δικαιοσυνη και οσιοτητι* 4, 24 (Lc. 1, 75) berührt<sup>4)</sup>. Namentlich letztere Phrase gehört darum sicher zum liturgischen Sprachschatz. Ausserdem fällt die Wiederholung der aus Kol. 1, 22 stam-

---

1) Spuren des ältesten liturgischen Gemeindegesangs erkannte schon Ewald im Briefe. Holtzmann schreibt: „Der Verfasser ist namentlich mit der damals bereits sich ausbildenden liturgischen Sprache vertraut; es ist die Rhetorik des Cultus, welche seinem Stil jene oft bemerkte Fülle und Breite des Ausdrucks, eine gewisse tautologische Feierlichkeit mittheilt“ (S. 313).

2) Hier haben schon Hermeneuten zu Theodoret's Zeit, neuestens Bleek, Ewald, Braune, Holtzmann an ein altes Kirchenlied gedacht, dem diese Form des Citats entstamme; und de Wette meinte, der Verfasser führe eine alttestamentliche Stelle in einer Anwendung an, die ihm durch öfteren Gebrauch so geläufig geworden, dass er sich des Unterschieds zwischen Text und Anwendung nicht mehr genau bewusst gewesen sei. Meyer findet diese Vermuthung „ganz grundlos“, weiss aber keinen treffenderen Grund anzugeben für die Fassung der Worte.

3) Hilgenfeld, S. 314, erkennt in der Umsetzung des Citats in die dritte Person das Bedürfniss des Cultus.

4) „Die Reden des Zacharias, der Elisabeth, der Maria und des Symeon in der lukanischen Vorgeschichte erinnern, was Zusammensetzung und Eigenthümlichkeit des Gedankenganges anlangt, an Perioden, wie Eph. 1, 3—14, wie denn auch Luc. 1, 68 mit *ευλογητος ο θεος* beginnt (= Eph. 1, 3).“ Hilgenfeld S. 251.

menden, aber beidemal um das dort beigefügte „*ανεγγλητος*“ verkürzten Phrase *αγιος και αμωμος* mit Anwendung auf die Christen auf (1, 4. 5, 27); und die ebenfalls dem Paulus entlehnte zweimalige Vergleichung: *καθως και ο Χριστος ηγαπησεν υμας (την εκκλησιαν) και παρεδωκεν εαυτον υπερ ημων (αυτης)* 5, 2. 25; der an sich unbegründete Wechsel des durch den Zusammenhang in 5, 2 gebotenen *υμας* in *ημων* (im zweiten Theil der Phrase) ist am besten erklärt, wenn die vom Schriftsteller benutzte liturgische Phrase in „*ημεις*“ formulirt war. Den gleichen Grund mag die Correctur des Pauluswortes Kol. 3, 13 in Eph. 4, 32 haben. Sollte vielleicht auch das zweimalige *ο θεος (και πατηρ) του κυριου ημων Ιησου Χριστου* (1, 3. 17) eine solenne christliche Gottesbezeichnung wie *ο κυριος ημων Ιησους Χριστος* (5, 20. 6, 23. 24. 1, 2) eine liturgisch fixirte Formel sein? Wenigstens fällt es auf, dass der Verfasser sonst nur „*Χριστος Ιησους*“ schreibt (2, 6. 7. 9. 13. 20. 3, 6. 11. 21). Endlich mag der feierliche, an Paulus anlehrende, in 5, 9 als Parenthese eingefügte Spruch eine liturgische Formel gewesen sein.

Zwingt uns denn nichts, in eine spätere Zeit herabzugehen, so erklärt sich auf der anderen Seite die Entstehung des Briefes in den Jahren 70—90 auf's Beste. Schon die Zurückrufung des Paulus unter die Lebenden, wie sie der Verfasser durch seine Ueberschrift versucht, ist — namentlich wenn dies der erste derartige Versuch ist, ein Schriftstück durch den Namen eines besonderes Ansehen genießenden Apostels patronisiren zu lassen, — am leichtesten verständlich in nicht allzulanger Zeit nach des Apostels Tod, da seine Gestalt noch allen vertraut war und sein briefliches Wirken allgemein vermisst wurde. Hierzu aber lag in den Verhältnissen, wie sie sich durch Jerusalems Zerstörung gestalteten, eine ganz besondere Anregung. Die Burg des Judenthums, von der auch die antipaulinischen, judaistischen Emissäre in die christlichen Gemeinden ausgesandt worden waren, lag zerstört; die Hoffnungen des Judenthums hatten einen schweren Schlag erlitten; vielleicht erhoben sich in Folge davon in den Gemeinden die

an Zahl überwiegenden Heidenchristen in einem gewissen Selbständigkeitsdrang gegen die Judenchristen, von denen sie bisher bevormundet worden waren. Da war die Stunde gekommen, beide Parteien zur vollen Verschmelzung aufzurufen. So sehr beherrscht diese Aufgabe der Zeit die ganze christliche Gedankenwelt des Briefschreibers, dass ihm das Erlösungswerk Christi selbst vor allem als Einigungswerk zwischen Juden und Heiden, die Frucht desselben, die *εἰρήνη*, vor allem als Friede zwischen den beiden und die christliche Tugend der *ἀγάπη*, vor allem als im Verkehr der beiden zu bewähren erscheint. Diese Einigung hoffte er dadurch noch zu erleichtern, dass er beiden Theilen gerecht wurde. Den Juden sollte, was sie geschichtlich vor den Heiden voraus haben, offen zuerkannt, aber zugleich die daraus von ihnen abgeleiteten sachlichen Vorzüge als Einbildung (*λεγομενῇ*) gekennzeichnet werden. Die aus den Heiden gewonnenen Christen sollten daran, dass sie einst hinter den Juden zurückstanden, erinnert und von Neuem ernstlich zur Ablegung ihrer heidnischen Laster angehalten werden<sup>1)</sup>. Mit vollem Recht erkannte der Ver-

---

1) Schmidt (S. 24) schreibt freilich, dass „der Mangel an concreter und unmittelbarer Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen den Zweifeln an der Aechtheit ungünstig sei, weil die Ausbringung einer Schrift unter apostolischem Namen und Ansehen bestimmtere Tendenzen und erkennbarer hervortretende Zustände, auf welche es abgesehen ist, voraussetzen lässt“. Es wäre interessant zu erfahren, von welcher Stufe des Comparativs an nach den, wie es scheint, dem Exegeten genau bekannten Entstehungsbedingungen pseudepigraphischer Literatur in jener Zeit auf die Vermuthung der sog. Kritik ein günstigeres Licht fiel. — Weiss (Einl. 270) sucht auch nach einem genügenden Motiv für Paulus, diesen Brief zu schreiben: einen concreten Anlass kann auch er nicht entdecken, so lässt er den Apostel, auf dessen Seele doch die ganze Last der Fürsorge für die Gemeindeangelegenheiten des Augenblicks ruhte, in der Gefangenschaft zu Cäsarea auf Zukunftssorgen verfallen und einen Brief für eine hypothetische Zukunft schreiben: „Die phrygischen Wirren hatten dem Apostel aufs Neue den Gedanken nahe gebracht, wie leicht der alte Gegensatz, den er in seinen pharisäisch-gesetzlichen Gegnern (unter den Galatern) bezwungen, in neuer Form wieder aufleben könne; und so kam es ihm darauf an zu zeigen etc.“ — „Das letzte Motiv des Briefes“ aber lag „in dem in Kleinasien noch vorhandenen Unter-



fasser, der hiezu die Feder ergriff, in seinem Unternehmen nur die Fortsetzung und Vollendung des Werkes des Paulus und stellte darum seinen Brief unter die Autorität des grossen Heidenapostels, der gegen Ende seines Wirkens in seinen Briefen an die Römer und Philipper schon ganz wie ein Universalapostel der Juden und Heiden geredet hatte; er thut dies im Bewusstsein, dass Paulus, wenn er diese neue Wendung in Folge des Jahres 70 noch erlebt, gewiss in dem Tone geschrieben hätte, den der Verfasser des Epheserbriefes anzuschlagen sich berufen fühlte. Er war ein Pauliner, vielleicht einer aus der Umgebung des Paulus

---

schiede paulinisch-heidenchristlicher und urapostolisch-judenchristlicher Gemeindebildungen“; ja nur durch die Erinnerung hieran „wird der Epheserbrief verständlich“ (S. 270). Da, wie Weiss selbst zugiebt, die *υμεις*, also doch wohl die Adressaten des Briefes, Heidenchristen sind, so wird bei seiner Voraussetzung vielmehr der ganze Tenor des Briefes, zumal seine Adressirung *πασιν τοις αγιοις τοις ουσι και πιστοις εν Χ.Ι.* unverständlich; bewundernswerth bleibt mindestens die diplomatische Kunst des Apostels, durch einfaches Todtschweigen der urapostolisch-judenchristlichen Gemeindebildungen die Herstellung einer Union zu erstreben. — Noch interessanter wird die Stellung des Apostels zum Alten Testament nach den Ausführungen von Weiss. In den Briefen des Paulus scheint es sonst, als ob der frühere Schriftgelehrte für sich selbst ebenso, wie für seine Gegner die Stütze des Alten Testaments für seine Lehrgedanken gesucht und bedurft hätte. In unserem Briefe aber sagt Weiss: „nur glaubt Paulus hier, wo das Judenchristenthum, das er in Phrygien zu bekämpfen gehabt hatte, nicht mehr auf die Schrift zurückging, auch seinerseits keines Schriftbeweises mehr zu bedürfen.“ Also nur gedrängt von seinen Gegnern hat sich Paulus auf die Berücksichtigung der heil. Schriften in seinen übrigen Briefen eingelassen. — Ueberraschend und für mich nach dem oben Ausgeführten doppelt verhängnissvoll ist die Konklusion, die Weiss (S. 269) den Forschern gegenüber zieht, welche den Brief der gnostischen Periode ent-rücken: „Damit ist jeder sichere Massstab aufgegeben, an welchem entschieden werden könnte, ob die Verhältnisse, welche die hier vorliegende Fortbildung des Paulinismus bewirkten, nicht schon in der paulinischen Zeit eingetreten sind und dieselbe in der Person des Paulus selbst bewirkt haben.“ Ist denn für die literarhistorische Kritik der urchristlichen Schriften die gnostische Zeitbewegung der einzig brauchbare Massstab? Oder hat Weiss nachgewiesen, dass gegenüber diesem einen alle anderen Bedenken gegen die paulinische Authentie bedeutungslos und der Berücksichtigung nicht werth sind?

selbst, der mit seinen Ideen und Briefen auf's Innigste vertraut war, aber seit des Apostels Tod die Entwicklung der Evangelienliteratur verfolgt und das Offenbarungsbuch gelesen hatte; ebenso aber war er in der LXX zu Hause, wie er denn ohne Zweifel kein Palästinenser, erwachsen in der strengen Schule der dortigen Schriftgelehrten mit ihrem Pochen auf Israels auserwählte Stellung und auf des Gesetzes hohe Bedeutung, sondern ein Glied der Diaspora war, dem der Unterschied zwischen Juden und Heiden in milderem Lichte erschien<sup>1)</sup>. Einen weiten freien Blick hatte er sich überdies als Vermächtniss seines Lehrers bewahrt; und so war er der Mann, in jener erregten Zeit nach Jerusalems Zerstörung die Stimme zu erheben und über den Trümmern des Judenthums die katholische Kirche auf dem Grunde der Apostel zu bauen. Dass er dies nicht in eigenem Namen that, sondern im Namen seines Meisters, gebot ihm ebenso die demüthige Verehrung für den letzteren, als der Schmerz, dass der Apostel selbst nicht mehr mitreden konnte. Vielleicht darf man aus Stellen wie 3, 1. 13. 6, 19 f. schliessen, dass der Ausgang des Apostels da und dort als eine Art Gottesgericht aufgefasst und von seinen Gegnern benützt wurde, die Christen schwankend zu machen in ihrem Vertrauen, dass Pauli Evangelium wirklich Gottes Rathschluss enthülle, da Gott dann doch anders für seinen Apostel eingetreten wäre. Von Fälschung oder Betrug<sup>2)</sup> kann also wenigstens bei unserem Briefe in keiner Weise geredet werden; zumal da er sich<sup>3)</sup> mit der grössten Feinheit davon zurückhält, sein Schreiben mit concreten Farben aus des Apostels Leben auszustatten. —

---

1) Siehe oben S. 432 ff.

2) Schmidt (S. 24) kann sich von einer solchen Unterstellung für den Fall der Unächttheit des Briefes nicht losmachen; er giebt es der Kritik anheim zu erklären, wie der Verfasser, welcher durch die Unterlassung der „Nachahmung des Apostels in Erwähnung und Benutzung concreter Verhältnisse“ „weder sich selbst genügen, noch seiner Absicht, den Paulus darzustellen, entsprechen konnte“, „so sehr aus der Rolle gefallen“ sei.

3) Mit der einzigen Ausnahme von 6, 19—22, was er aus dem Kolosserbriefe im Zusammenhange aufgenommen hat.

Wenn es sich auch durch nichts feststellen lässt, wo der Brief entstanden ist, so wird man es doch an sich für das Wahrscheinlichste halten müssen, dass die erste Kundgebung, die im Namen des verklärten Apostels geschah, ausgegangen sei von dem Ort, da er zuletzt gewilt und da er gestorben war<sup>1)</sup>, von Rom<sup>2)</sup>. Hier waren gewiss auch am leichtesten schon alle Paulusbriefe zu finden; hier mag die Liturgie frühe ihre Ausbildung erfahren haben. Hier war von Paulus am reichsten der Same seines universalistischen Evangeliums in der unionistischen Form nicht nur durch seinen Römerbrief, sondern gewiss auch durch sein letztes Wirken (vgl. Phi. 1, 27. 2, 2) ausgestreut worden. Dorthin weisen endlich auch die dem Briefe nächstverwandten urchristlichen Schriften, die Lucanischen Geschichtswerke, der sog. erste Petrus- und der Hebräerbrief.

Unser Brief aber ist dann der erste in einer ganzen Reihe, welche sich an die Christen als solche, an die Kirche als Ganzes wenden, gefolgt von den sog. Briefen des Johannes (I), Jakobus, Petrus (II), Judas, während ein anderer Theil der nachapostolischen Briefe eine die Gemeinden ganzer Provinzen umfassende Adresse führen (Petrus I, Hebr.)<sup>3)</sup>. In allen diesen Briefen verschwinden die concreten Bedürfnisse einzelner Gemeinden, welche die Paulusbriefe veranlasst hatten, hinter den Zwecken der Erbauung und Belehrung nach irgend welcher für die Zeit besonders wichtigen Seite des religiösen, sittlichen oder kirchlichen Lebens. Wie wir in unsern Evangelien die Denkmale der Arbeit der *εὐαγγελισταί*, so dürfen wir wohl in diesen Briefen die Denkmale der Wirksamkeit der *διδασκαλοί* (4, 11) erkennen, welche die Kirche aufbauen *ἐπὶ τῇ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* (2, 20) und darum auch das Recht haben, sich unter die Autorität der Namen der grossen Apostel zu stellen, wenn sie einmal zur Feder greifend zu weiten Kreisen der

1) Dahin will ja auch 6, 19—22 ausdrücklich versetzen.

2) Holtzmann S. 307 denkt an Kleinasien.

3) Vgl. J. f. prot. Th. X, S. 647. Die ebenda S. 652 versuchte Klassificirung corrigire ich durch das im Text Gegebene.

Christenheit in entscheidungsschweren, kritischen Zeiten zu reden sich gedrungen fühlen. Ebenso die Formen ihrer Gedankenentwicklungen als die Gegenstände ihrer Bestrebungen treten uns in diesen Briefen anschaulich entgegen. Die classische Charakteristik seines Schreibens giebt unser Verfasser, wenn er die Aufgabe der *διδασκαλοι* mit den Worten bezeichnet: dass sie bestellt seien *προς καταρτισμον των αγιων εις εργον διακονιας, εις οικοδομην του σωματος του Χριστου, μεχρι καταντησωμεν οι παντες εις την ενοτητα της πιστεως και της επιγνωσεως του υιου του Θεου, εις ανδρα τελειον εις μετρον ηλικιας του πληρωματος του Χριστου* (4, 12 f.).

---

# Die Ampliatusgruft in der Domitillakatakombe

Von

**Dr. Hasenclever,**

Pastor zu St. Andreas in Braunschweig.

Im März des Jahres 1880 entdeckte de Rossi bei den Ausgrabungen in dem nach dem Namen der Domitilla, der Enkelin Vespasian's, genannten Katakombengebiete ein grösseres Cubiculum, welches er nach dem Namen der vornehmsten darin befindlichen Inschrift — AMPLIATI — benannt hat. Durch die Inschriften wie durch die Verzierung der Wände zeichnete sich diese Grabkammer in fast einzigartiger Weise vor den bis dahin gefundenen aus, so dass sie in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der Archäologen erregt hat. Schon bei der oberflächlichsten Untersuchung stellte es sich heraus, dass die Gruft zu den ältesten der Katakomben gehören muss, und unwillkürlich kombinirte man dieselbe mit jenem Ampliatus, den Paulus im Römerbriefe (16, 8) grüssen lässt. Auf Grund der Berichte, welche de Rossi darüber gegeben hat<sup>1)</sup>, wie aus eigener Anschauung, sei über diesen höchst interessanten archäologischen Fund einem weiteren theologischen Leserkreis, als wie ihn das *Bulletino di archeologia cristiana* zu erreichen pflegt, Folgendes mitgetheilt.

---

1) *Bullet. di arch. crist.* 1880 S. 170, 1881 S. 57 ff. cf. Lefort, *études sur les monuments primitifs de la peinture chrét. en Italie* S. 207.



Es wurde durch die technischen Untersuchungen der Anlage dieses Komplexes der Domitillakatakombe nachgewiesen, dass dieselbe von gewissen Knotenpunkten aus ausgeführt wurde. Auch diese Ampliatusgruft ist ein solcher Knotenpunkt für die anliegenden Gallerien gewesen. Es führte zu ihr eine besondere Treppe hinab, ein Zeichen grosser Wichtigkeit und hervorragenden Ansehens dieses Cubiculum. Es ist in seiner Anlage und seinem Umfange von anderen, die sich in den römischen Katakomben finden, kaum verschieden. Der Raum bildet ein längliches Viereck. Neben dem Hauptcubiculum liegt ein zweites, etwas kleineres. Beide sind getrennt durch einen Bogen, der zur Stütze des Gewölbes dient und allem Anscheine nach später als die Gruft selbst angelegt wurde. Auch andere in unmittelbarer Nähe liegenden Cubicula tragen späteres Mauerwerk zur Verstärkung und Haltbarkeit der Gewölbe. Es sind wohl Arbeiten aus der Zeit der Restauration dieser Gräfte durch den Papst Damasus.

Das Cubiculum hat dem Eingange gegenüber zwei Arkosolgräber. Nach der Meinung de Rossi's waren die Nischen derselben ursprünglich für Sarkophage bestimmt. Es spricht dafür freilich weiter nichts als die Analogie anderer vornehmen Gräfte. In bedeutend späterer Zeit sind in die Wände des Cubiculum wie auch in die Bogen der Arkosolien Loculi eingebrochen. Dieselben sind leer, die Verschlussplatten herausgebrochen und zerstreut, ohne dass es bis jetzt gelungen wäre, Fragmente derselben zu einer Inschrift zu vereinigen. Einigemal sind jedoch in den Kalk der Loculi Monogramme eingegraben, die Zeichen nachkonstantinischen Ursprungs, welche sonst in der Dekoration der Gruft nicht vorkommen. Wichtiger aber für die Bestimmung ihrer Chronologie ist das in ihr dargebotene Material der Ornamentik und Epigraphik. Die erstere zeigt nicht das Geringste, was aus dem Rahmen der antiken Grabmalerei herausfiel, sie hat nichts spezifisch Christliches, und das allein schon weist auf ein sehr hohes Alter hin. Die Deckengewölbe und nach ihrem Vorbilde die Flächen des später erbauten stützenden Gewölbebogens

sind mit Rebgewinden in graziöser Weise bemalt. Dagegen scheint die Bemalung der Bogen über den beiden Arkosolien späteren Ursprungs zu sein, denn der Stil ist bedeutend schwerfälliger und düsterer, besonders bei dem einen Grabe, welches eigenthümlich steife und schwerfällige Arabesken zeigt, zwischen denen eine kreuzförmige Verzierung angebracht ist. Darin — wozu de Rossi geneigt ist — eine versteckte Anspielung auf das Kreuz Christi zu sehen, ist durch die ganze Art der Dekoration ausgeschlossen, wie überhaupt diese ganze von den römischen Archäologen gehegte Annahme einer *crux dissimulata* (besonders in dem Bilde des Ankers) jeder sicheren Begründung entbehrt. Auch die Bilder von Pfauen, welche sich auf der Rückseite des einen Arkosoliums neben der Inschrifttafel befinden, sowie solche von weidenden und ruhenden Schafen können keine spezifisch christliche Bedeutung beanspruchen. Es sind Dekorationsstücke, wie sie in der antik römischen Wandmalerei ganz gewöhnlich sind. Und daran ändert auch nichts, wenn, wie de Rossi nach Analogien anzunehmen geneigt ist, in der Mitte des einen Arkosoliums — wo später der *Locus* eingebrochen wurde — die Gestalt des guten Hirten sich befand. War hier ein Hirte zwischen den Schafen gemalt, so mochten die Christen diese Figur mit den aus der Bibel ihnen geläufigen Ideen vom guten Hirten wohl in Verbindung setzen, — geschaffen hat diese Figur nicht die christliche, sondern die antike Kunst, welche solche Hirtenscenen als ungemein häufigen Schmuck in der Wandmalerei, auch an Gräbern besitzt<sup>1)</sup>. Hat hier die unwillkürliche Kombination mit bildlichen Redeweisen der Bibel die Christen veranlasst, eine solche Figur der antiken Dekorationsmalerei zu einer beliebten Allegorie der christlichen Kunst zu gestalten, so ist bei den Pfauen jede Beziehung auf christliche Ideen ausgeschlossen; auch der vorsichtige Ausdruck de Rossi's: *i pavoni — possono essere simbolo dell' anima e dell' immortalità* ist schon zu viel gesagt, obwohl er hinzusetzt:

---

1) cf. meine Schrift: Der altchristl. Gräberschmuck S. 209.

furono però comuni all' arte pagana ed alla cristiana. Das ist gewiss richtig, aber wenn zugegeben werden muss, dass die Figur in dem antiken Wandschmuck nur Ornament war, wodurch lässt sich beweisen, dass die Christen eine andere Auffassung davon hatten? Dass sie das Thier als Symbol der Unsterblichkeit oder der Auferstehung betrachtet hätten, ist eine Vermuthung, die seit langer Zeit einer dem andern nachredet, ohne irgend einen positiven Beweis dafür beizubringen<sup>1)</sup>.

Wichtiger aber als der figürliche Schmuck der Gruft ist die architektonische Bemalung der Wände. Wir sehen hier eine Gliederung der Flächen durch Felder, Frieze und Säulenstellungen. Zwischen letzteren sind Thüren gemalt mit Rahmen und marmorirten Füllungen. Die oben erwähnten Hirtenscenen zeigen sich als umrahmtes Bild in den Feldern der Wandflächen.

Diese Art der Wandmalerei ist sonst in den Katakomben noch nicht aufgefunden worden, sie ist hier einzigartig. Aber ganz gewöhnlich ist sie in Pompeji und den wenigen Resten von Wandmalereien der Kaiserpaläste und Thermen Roms. In Pompeji hat Mau<sup>2)</sup> drei Perioden solcher Wandmalerei, welche eine architektonische Gliederung der Fläche, polychrome Dekorationen in Holz oder Stuck imitirt, nachgewiesen. Die Schöpfungen der letzten Periode stimmen mit dem Typus und Stil dieser Malereien in der Ampliatusgruft. In Rom finden wir solche, etwas weniger reich als diese, in dem Hause des Germanicus auf dem Palatin, dagegen ebenso reich und kunstvollendet in den Resten von dem goldenen Hause Nero's bei den Titusthermen und in einem vornehmen Hause, welches in der Villa Massimi bei den Diocletiansthermen aufgedeckt wurde. Hier fand man in den Ziegelsteinen Stempel aus dem Jahre 134, der Zeit des Antoninus Pius. In den Katakomben findet sich, wie erwähnt, diese Art der Dekoration sonst nirgends mehr vor. Wir dürfen also darnach die Ausmalung dieser

---

1) ib. S. 194.

2) Bull. d. inst. arch. 1878 S. 241 ff.

Gruft jedenfalls in den Anfang des 2. Jahrhunderts setzen, also unter die ältesten, die überhaupt vorhanden sind. Sie ist ein interessanter Beleg, wie die Christen der ersten Zeit die Kunst nicht verachteten, sondern sie in der Kunstthätigkeit des Volkes, dem sie angehörten, ruhig weiter übten, so lange sie ihrem Glauben keinen Anstoss bot. Haben sie doch selbst mythologische Elemente in ziemlich weitem Umfange in ihren Gräberschmuck aufgenommen, weil sie dieselben lediglich als Ornament betrachteten. Was sie aber an ihren Grabstätten thaten, werden sie noch weniger in ihren Wohnräumen unterlassen haben. Der Kunsthass einzelner Kirchenlehrer — wobei man übrigens sehr vor Uebertreibung sich hüten muss, denn die Polemik geht doch mehr gegen die antike religiöse Verwerthung der Kunst, als gegen diese selbst — stimmt somit keinesfalls mit der Wirklichkeit des volksthümlichen christlichen Lebens.

Dasselbe Resultat der chronologischen Bestimmung der Gruft ergibt sich aus der Betrachtung des epigraphischen Materials, welches dieselbe darbietet. Sie enthält zwei Inschriften. Die eine, auf einer Marmorplatte über dem Arkosolium, lautet einfach: AMPLIATI. Die andere, auf der Rückseite innerhalb des Arkosoliums, hat folgenden Wortlaut:

AVRELIAE . BONIFATIAE  
 CONIVGI . INCOMPARABILI  
 VERAЕ . CASTITATIS . FEMINAE  
 QVAE . VIXIT . ANN. XXV. M. II.  
 DIEB. III. HOR. VI.  
 AVREL. AMPLIATVS . CVM  
 GORDIANO . FILIO.

Nach den Anhaltspunkten der Paläographie sind diese Inschriften im Ganzen chronologisch nicht besonders schwierig zu bestimmen. Die erstgenannte ist unzweifelhaft älter als die zweite. Die vornehme grosse Form der Buchstaben und der offene Bogen des P geben einen Grund der Uebereinstimmung mit den Inschriften der besten Zeiten des Kaiserreiches. Allerdings stimmen damit nicht die geraden Balken

des M, welche in der ersten Kaiserzeit schief auseinandergehen. Aber sie faugen an sich zusammenzuschliessen und die senkrechte Form anzunehmen in den Zeiten der Flavier und des Trajan. Man wird also diese Inschrift mit Fug an das Ende des ersten Jahrhunderts setzen dürfen. Und da hiermit auch die malerische Ausschmückung der Gruft übereinstimmt, so wird man nicht fehl gehen mit der Annahme, dass in dieser Zeit auch die Gruft angelegt ist. Ampliatus ist darnach der Schöpfer derselben, es ist das Cubiculum „Ampliati“. Die hervorragende Inschrift mit dem Genitiv bezeichnet nach antiker Weise den Urheber und Besitzer der Grabstätte.

Die zweite Inschrift fällt später, die Charaktere tragen den langen mageren Typus, welcher schon im zweiten Jahrhundert beginnt, aber hauptsächlich in den Zeiten des Septimius Severus und Caracalla vorherrscht. Das L in dem Worte incomparabili zeigt die Fusslinie unter das folgende I hinabgeschwungen. Das kommt als Regel nicht vor der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor. Da die übrigen L der Inschrift diese Schreibweise nicht haben, so darf man gewiss de Rossi zustimmen in der Annahme, dass die unregelmässige Basis des L in dem einen Worte nur zufällig ist und durch die Enge des Raumes am Rande der Platte hervorgerufen wurde. Darnach würde die Inschrift noch in das zweite Jahrhundert fallen. Das ergibt auch noch ein anderer Anhaltspunkt. Da nämlich der Name Aurelia ausgeschrieben ist und nicht abgekürzt in Aur., wie dies durch die Häufigkeit des Namens von den Zeiten der Antonine an vorkommt, so werden wir vor deren Zeitalter geführt. Und auch der Name Bonifatia steht dem nicht entgegen. Derselbe kommt sonst auf christlichen Grabinschriften nicht vor dem vierten Jahrhundert vor, aber dann hat er bereits die christliche Schreibweise Bonifacia angenommen. Aber seine Etymologie ist, wie Mowat<sup>1)</sup> endgültig nachgewiesen hat, auf bonum fatum, nicht auf bonum facere zurückzuführen. Letzteres ist erst eine christ-

1) *Revue archéol.* 1869 S. 233.



liche Exegese des Namens. Auch eine pagane Inschrift aus Afrika zeigt den Namen einer Ulpia Bonifatia<sup>1)</sup>. Diese wie unsere Inschrift hier sind die beiden ältesten bis heute aufgefundenen Beispiele des Namens Bonifatia. Derselbe ist auf einer so alten christlichen Inschrift bis jetzt ein Unicum, muss aber einer Zeit angehören, als die mit dem vierten Jahrhundert beginnende christliche Schreibweise des Namens noch nicht existierte. So hindert auch dieser Name nicht, die Inschrift in den Beginn des Zeitalters der Antonine zu setzen.

Das besondere Alter der Ampliatusgruft wird uns auch deutlich, wenn wir auf die Funde achten, die in der nächsten Umgebung derselben gemacht wurden. Es fanden sich in den benachbarten Gängen und Cubicula eine Anzahl Inschriften, die nach allen Indizien der Mehrzahl nach dem dritten Jahrhundert angehören. Jedenfalls ist die Anlage dieser benachbarten Gräfte vorkonstantinisch, denn das Monogramm fehlt vollständig. Eine Inschrift gehört zu den in den Katakomben so selten gefundenen datirten Inschriften: sie trägt die Bezeichnung BAS. ET. QVINT. COS. Das ist das Jahr 298. Von besonderem Interesse sind noch zwei andere Inschriften, die freilich später fallen. Die eine hebt den Glauben des Heimgegangenen an die Trinität hervor, eine seltene Bezeichnung<sup>2)</sup>, die unmöglich in das vorkonstantinische Zeitalter fallen kann, denn da hätte die Betonung der Uebereinstimmung mit dem Trini-

---

1) cf. Renier, Inscript. de l'Algérie S. 882.

2) Die Inschrift lautet:

..... LIO .....  
 EI ..... PAPII .....  
 CVNDIANVs credidit in  
 CRISTVM IESVm vixit? in patr  
 E ET FILIO E ISpiritu sancto.

Ausser diesem Beispiel sind nur noch zwei andere Inschriften bekannt, welche den Glauben an die Trinität betonen. cf. de Rossi, Inscript. christ. 222 No. 523. Bullet. 1873, 129. 1876, 92. Beide sind nach-constantinisch. Die in den Inscript. genannte hat de Rossi auf das Jahr 403 datirt.

tätsglauben in einer volksthümlichen Grabschrift keinen Sinn. Die andere Inschrift ist von einem gewissen Onesiforus seiner Gemahlin Flavia Speranda gesetzt und lautet:

D. M.

FLABIAE SPERANDAE COIVGI . SANTIS . SIMAE .  
 INCOMPARABILI MATRI OMNIVM . QVAE . BIXIT  
 MECV. ANNIS. N. XXVIII. M. VIII. SENE . VL  
 LA . BILAE ONESIFORVS. C. F. COIVX . B  
 ENEMERENTI . FECIT.

Der Schwerpunkt der Erörterung, welche sich an diese Inschrift angeknüpft hat, liegt in der Bedeutung der Buchstaben C. F. in der zweitletzten Zeile. De Rossi wagte nicht, dieselben zu ergänzen in Caii Filius, da die Formel nicht bei dem Patronymikon, sondern bei dem Cognomen steht. Er liest daher: Clarissimae feminae conjux und fasst die Sache folgendermassen auf: Flavia Speranda gehörte durch Abstammung, nicht als Freigelassene dem erlauchten Geschlechte der Flavier an. Onesiforus war allem Anscheine nach, da ein Gentilname fehlt, Sklave oder Freigelassener. Unter Marc Aurel und unter Commodus wurde nun ein Senatskonsult decretirt, dass die Töchter von Männern senatorischen Ranges, wenn sie mit einem Manne nichtsenatorischen Ranges sich verheiratheten, die Bezeichnung clarissima femina verlieren müssten, die Ehe aber solle gesetzlich gültig sein. Umgekehrt aber solle die Ehe ungültig sein und die Frau diesen Titel beibehalten (weil sie eben vor dem Gesetze nicht als verehelicht galt), wenn sie einen Sklaven oder Freigelassenen heirathe. Die Kirche hat das aber nicht anerkannt. In den Philosophumena wird Callistus, der Nachfolger des Zephyrinus, getadelt, dass er solche Ehen zugelassen habe. Die Kirche sah eben in dem verschiedenen Stande kein Ehehinderniss, für sie war eine solche Ehe, die vor dem Staate illegitim war, gültig. Wir haben hier eines der ältesten Beispiele, wie die offizielle Kirchengewalt — denn bei den einzelnen Gliedern der Kirche kam es ja von Anfang an vor — mit dem Staatsgesetze in Konflikt gerieth. De Rossi meint nun, dass in dieser Inschrift hier ein solcher Fall in der Ehe des Sklaven

oder Freigelassenen Onesiforus mit der clarissima femina Flavia Speranda vorliege, und es sei diese Inschrift das einzige monumentale Zeugniss solcher „matrimoni di coscienza“.

Die apodiktische Gewissheit, mit welcher de Rossi diese Erklärungen giebt, möchte ich mir nun freilich nicht aneignen. Die Formel C. F. könnte an sich z. B. auch Clarissimus fidelis bedeuten. Damit wäre freilich, wenn Onesiforus ein clarissimus vir wäre, die ganze Annahme einer „Gewissensehe“ hinfällig. Aber andererseits wäre bei einem clarissimus vir das Fehlen des Gentiliciums in der That auffallend. Auch ist der Name Onesiforus kein klassisch römischer Name. Und der Umstand, dass die Formel C. F. nicht, wie man sonst erwarten sollte, bei dem Namen der Gattin, sondern bei dem des Gatten steht, macht es freilich höchst wahrscheinlich, dass damit auf die so besondere eheliche Verbindung hingewiesen werden soll. Ob dagegen diese Flavia Speranda wirklich dem Kaisergeschlechte der Flavii angehörte, ist auf einer Inschrift aus dem dritten Jahrhundert doch mehr als zweifelhaft. Der Name ist ja auch sonst in der römischen Geschichte nicht selten, und ihre Eigenschaft als clarissima femina könnte damit doch bestehen.

Doch kehren wir zur Ampliatusgruft zurück. Ihr hohes Alter wird auch durch die viel jüngeren benachbarten Regionen in das rechte Licht gerückt. Man wird nicht fehl gehen mit der Annahme, dass dieselbe den Kern bildete, von dem aus die weitere Umgebung angelegt wurde. Wenn wir aber auf die innerhalb der Gruft selbst befindlichen beiden Inschriften achten, so liegt das Verhältniss derselben so, dass Ampliatus der Schöpfer und Begründer der Grabkammer ist, während Aurelius Ampliatus als Nachkomme desselben betrachtet werden muss.

Aber lässt sich nun über die Person des Ampliatus noch etwas Näheres behaupten? De Rossi glaubte Folgendes aufstellen zu dürfen.

Die in der zweiten Inschrift der Gruft genannten Personen — Aurelius Ampliatus, seine Gattin Aurelia Ampliata

und ihr Söhnchen Gordianus — waren allem Anscheine nach Freigelassene der gens Aurelia. Da bei dem Haupttitulus der Gruft — AMPLIATI — das Gentilicium fehlt, welches Freigelassene sonst nie wegzulassen pflegen, so ist anzunehmen, dass Ampliatus selbst Sklave war. Nach den bis jetzt bekannten Beispielen dieses Namens kommt er nur als „cognomen servile“ vor<sup>1)</sup>. In Tarquinia wurde eine Grabinschrift gefunden, welche einer Tullia Ampliata von ihrem Sohne Ampliatus und ihrem „conlibertus“ Higinus gesetzt ist<sup>2)</sup>. Das waren Freigelassene der gens Tullia, einem der ersten Geschlechter jener Stadt in der Kaiserzeit<sup>3)</sup>. In den christlichen Gräbern des Gebietes von Capena entdeckte man eine Inschrift, welche auch einer Aurelia Ampliata von ihrem Gatten Ateneus gesetzt ist<sup>4)</sup>. Sie ist nachkonstantinisch. Auch in Rom selbst ist der Name Ampliatus nur von Sklaven oder Freigelassenen bekannt. Wenn der Erbauer unserer Gruft selbst Sklave war, so war vielleicht seine Frau eine Freigelassene der gens Aurelia, daher ihre Nachkommen — in der zweiten Inschrift — als solche bezeichnet sind. Wenn ein Sklave in so früher Zeit eine solche bedeutende Gruft anlegen konnte, so muss er in der Gemeinde eine sehr angesehene Stellung eingenommen haben. Und das begünstigt die Annahme, dass er in Beziehung stehe oder gar identisch ist mit jenem Ampliatus, den Paulus im Römerbriefe grüssen lässt.

Das Hauptbedenken, das dieser Ausführung entgegensteht, liegt meines Erachtens in der grossen Unwahrscheinlichkeit, dass ein Sklave eine so vornehme prächtige Gruft angelegt habe. Dass Sklaven der römischen Christengemeinde der ältesten Zeit angehörten, unterliegt ja keinem Zweifel<sup>5)</sup>. Auch würde an sich nichts entgegenstehen, dass ein Sklave eine angesehene Stellung in der Gemeinde einnahm, wenn er durch irgend welche persönlichen Vorzüge

1) cf. De Vit Onomasticon, unter Ampliatus.

2) Abgedruckt bei de Rossi, Bullet. 1881 S. 72.

3) cf. ib. 1874 S. 83. 86—88.

4) ib. 1883 S. 121. tav. X 1.

5) cf. Kraus, Realencyklop. der christl. Alterthümer II S. 762.

sich auszeichnete. Aber wie sollte es einem Sklaven, dessen Herren doch als Heiden gedacht werden müssen, möglich sein, unabhängig von diesen eine so kostbare Grabstätte anzulegen, wo sollte er die Mittel zur Erbauung einer solchen her haben? Denn es ist ja kein Zweifel, dass diese Knotenpunkte, die den Kern bildeten zur Anlegung der Gallerien, als private Begräbnisstätten aus privaten Mitteln erbaut wurden. Nun ist freilich der Name Ampliatus für ein freies römisches Geschlecht nicht nachzuweisen. Wenn aber die auf der zweiten Inschrift genannten Personen, die Nachkommen unseres Ampliatus, Freigelassene der gens Aurelia waren, so scheint mir doch die Annahme berechtigt, dass auch dieser ihr Vorfahre schon ein Freigelassener dieser gens war. Als solcher war er unabhängig und konnte vermögend genug sein, eine solche Gruft anzulegen. Aber das Fehlen des Gentiliciums? Nun, die Freigelassenen haben freilich sonst kaum unterlassen, dasselbe beizusetzen. Aber in solch einer einfachen Inschrift, die nur den Namen des Erbauers und Besitzers der Gruft angab, konnte es schon wegbleiben. Und dies um so mehr, weil Ampliatus Christ geworden war. Als solcher brauchte er hier an der Stätte des Todes, wo sein Name nur Christen zu Gesicht kam, keinen Werth auf jene seine bürgerliche Stellung zu legen. Zudem ist wohl möglich, dass er den Namen Ampliatus — ob er ihn vorher schon besass oder nicht — als eigentlich christlichen Taufnamen angenommen hat. Zu einem solchen konnte er wohl benutzt werden, weil er für die Christen durch das Vorkommen in einem Paulinischen Briefe ein christlicher Name geworden war. Ob aber ein Zusammenhang mit dem in Römer 16, 8 erwähnten Ampliatus anzunehmen ist, — wozu de Rossi Grund zu haben glaubt — muss bei der Geringfügigkeit der hier zu Gebote stehenden Anhaltspunkte dahingestellt bleiben. Die Frage des 16. Capitels im Römerbriefe ist ja mit Gründen der Exegese und der historischen Sachlage schwer zu lösen. Die wahrscheinlichste Lösung scheint mir immer noch die, dass 16, 1—3 ein Empfehlungsschreiben für Phoebe war, das sie auf der Reise von Korinth aus den Gemeinden vorwies, dass ferner



die v. 4—16 gegrüssten Personen sich in verschiedenen Gemeinden befanden, darunter also auch einige in Rom. Aus dem Texte selbst lässt sich nun absolut nicht feststellen, welche von den Gegrüssten zur römischen Gemeinde gehörten. Dass aber Ampliatus zu denselben gehörte, würde bei dieser Auffassung des 16. Capitels durch unsere Inschrift und Grabstätte erwiesen. Der Zeit nach wäre es wohl möglich, dass derselbe Mann, den Paulus im Jahre 58 grüssen lässt, 40—45 Jahre später als Freigelassener diese Gruft anlegte. Andern Falls könnte dies auch sein Sohn gethan haben. Würden noch mehrere Namen der in Röm. 16 genannten Personen in den ältesten römischen Grabstätten nachgewiesen, so wäre das ein wichtiger Beleg für die Authenticität des Capitels. Immerhin verdient es auch jetzt schon die Beachtung der Exegeten, dass die Mitgliedschaft eines Ampliatus in der ältesten römischen Christengemeinde durch das monumentale Zeugniß dieser auch für das Kunstverständniß der alten Christen höchst charakteristischen Gruft bewiesen wird.

---

# Einige populäre Heiligen der katholischen Kirche in Geschichte und Legende.

Von

Dr. phil. Franz Görres  
zu Düsseldorf.

## A. Sebastianus, der Patron der Schützengilden in katholischen Gegenden, in Geschichte, Legende und Kunst<sup>1)</sup>.

### I. Der geschichtliche Sebastianus.

1. Gewiss handelt es sich hier um eine historische Persönlichkeit, um einen existenten Blutzeugen, aber freilich auch nicht viel mehr als die Thatsache seines Martyriums lässt sich authentisch belegen:

a. Schon im ältesten Kalender der römischen Christengemeinde, in der sog. „*Depositio martyrum*“, der liberianischen Chronik vom Jahre 354, wird unter dem 20. Januar die Bestattung unseres Martyrers in den Katakomben erwähnt („XIII. Kal. Febr. . . . Sebastiani in Catacumbas“, bei Ruinart, *Acta martyrum sincera* [Ratisbonae 1859], S. 631 und „aus dem Almanach des Dionysius

---

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus“, *Zeitschr. für wissensch. Theol.* XXIII 1880 (H. I, S. 31—64, H. II, 165—197), S. 43—47 und F. X. Kraus, *Roma Sotterranea*, zweite Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 119. 133. 181. 518, Art. Sebastianus, *Real-Encyclopädie der christl. Alterthümer*, Bd. II, Lief. 15, Freiburg i. Br. S. 747 f.

Philocalus von 354 nach Th. Mommsen's Ausgabe wiederholt“ bei F. X. Kraus, Roma Sotterranea, zweite Aufl., Beilage IX, S. 598).

b. Kein Anderer als Ambrosius, der gefeierte Bischof von Mailand, der die Localtradition seiner Kirche genau kennen musste, bezeugt, dass Sebastianus ein geborner Mailänder war und schon damals, d. i. zu Ende des vierten Jahrhunderts, in seiner norditalischen Heimath andächtig verehrt wurde (Ambrosii commentarius in Psalmum 118, Nr. 44: „Utamur exemplo Sebastiani martyris, cujus hodie natalis. Hic Mediolanensis oriundus est“ etc. bei Ruinart S. 321, § 3).

c. Der 20. Januar, weil, wie eben erwähnt, schon durch den ältesten hauptstädtischen Kalender beglaubigt, ist der richtige Todestag des berühmten Heiligen.

2. Dies Wenige ist alles, was aus seinem Leben unantastbar feststeht; alles Andere, was man von ihm erzählt, beruht auf Missverständniss und Irrthum oder ist doch mindestens zweifelhaft; denn diese Nachrichten stützen sich nur auf die Autorität der Acten unseres Mailänders; diese sind aber gefälscht; Folgendes meine Gründe: Die acta s. Sebastiani (Acta Sanct. Bolland. s. 20. Jan.) enthalten, ganz abgesehen von den sich darin breit machenden Mirakeln und Massenbekehrungen, eine solche Fülle der monströsesten Ungeschichtlichkeiten, dass sie, wenn auch vielleicht schon zu Anfang des fünften Jahrhunderts redigirt, unmöglich als Originaldocument gelten können. Da sollen die Imperatoren Carinus (reg. 282—285) und Diocletian (reg. 284.85 bis 305) eine Zeit lang als friedliche Collegen zusammen regiert haben. Die Geschichte lehrt aber, dass Diocletian im Gegensatz zu Carinus erst durch dessen Beseitigung zur Alleinherrschaft gelangt ist (vgl. Vopiscus, Carin. c. 18, Eutrop. IX c. 13, Aur. Vict. de Caess. c. XXXIX, Oros. VII 16). Da wird ferner vorausgesetzt, Diocletian hätte schon vor dem Untergange des Carinus den Maximianus Herculus zum Mitregenten angenommen. Die Beförderung des letzteren zur Kaiserwürde erfolgte aber erst nach dem Tode des Carinus (vgl. Eutrop. IX c. 13, 14,

Vict. Caess. c. XXXIX, epit. c. XXXVIII, XXXIX, Eusebii chron. Hieronymo interprete ad a. Chr. 289. 290, S. 582, ed. Migne). Weiter heisst es da, Diocletian hätte im Anfang seiner Regierung zugleich mit Maximian zu Rom residirt. Das lässt sich aber mit Hülfe des authentischen Quellenmaterials nicht belegen: Der berüchtigte Christenverfolger ist nachweislich nur einmal, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung (im November 303), nach der ewigen Stadt gekommen, wo er nebst Maximian seine Vicennalien und einen glänzenden Triumph über die während einer langen glorreichen Regierung niedergeworfenen Reichsfeinde feierte; sonst residirte er im fernen Osten zu Nicomedien, anfangs auch häufig zu Sirmium in Pannonien (vgl. Lact. mort. c. 14. 17, Eus. chron. ad a. Chr. 307, p. 582, Eutrop. IX, 16)<sup>1)</sup>. Ungeschichtlich ist auch die Angabe unserer Acten, Carinus sei zu Mainz ermordet worden (c. XVIII, § 65, p. 275 A: „Igitur occiso Carino in civitate Maguntiac“ etc.). Carinus unterlag aber in der Nähe der obermösischen Stadt Margus (vgl. Vop. Carin. c. 18, Eutr. IX c. 13, Vict. Caess. c. XXXIX). Endlich ist in den Acten die Rede von einer äusserst heftigen Christenverfolgung, die

1) Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung Diocletians, Leipzig 1868, S. 142 f. und Anm. 2 das., 184—189. 284, trennt die Vicennalfeier Diocletians von seinem Triumph, fixirt letzteren auf Sommer 302 und erstere auf den 21. Dec. 303, lässt also den Monarchen zwei Jahre hintereinander (302 und 303) die Hauptstadt besuchen. Ich nehme an (s. meinen Art. „Christenverfolgungen“ in der F. X. Kraus'schen R.-E., Liefg. 3, Freiburg i. Br. 1880 [S. 215—288] 245 f.), und zwar in Uebereinstimmung mit Preuss (Kaiser Diocletian, S. 157 f.) und Jac. Burckhardt (Constantin d. Gr., zweite Aufl., Leipzig 1880, S. 304 u. Anm. 1 das.), dass die Vicennalfeier, mit dem Triumph verbunden, Ende 303 stattfand. Preuss' Argumentation ist in der That überzeugend: „Die Schriftsteller, welche den Triumph nennen (Eutrop. IX, 27, Sext. Ruf., Chronograph von 354, Zonar. XII, 31), schweigen von den Vicennalien, und umgekehrt die, welche die Vicennalien erwähnen (Eus. h. e. VIII c. 13, 9, Lact. c. 17, Aur. Vict. 39, 48). Nirgends eine Spur, dass Diocletian in zwei Jahren hintereinander in Rom gewesen wäre!“ Bezüglich des diocletianischen Vicennaledictes s. auch R. A. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, S. 244.

nach der Ermordung des Carinus im Jahre 286 unter den Auspicien der Kaiser Diocletian und Maximian zu Rom gewüthet haben soll; c. XVIII, § 65 p. 275 A heisst es nämlich: „Igitur occiso Carino . . . Maximiano et Aquilino consulibus facta est persecutio talis, ut nullus emeret vel venundaret aliquid, nisi qui statunculis positus in eo loco, ubi emendi gratia ventum fuisset, thuris exhibuisset incensum. Circa insulas, circa vicos, . . . quoque erant positi compulsores, qui neque emendi copiam darent aut hauriendi aquam ipsam facultatem tribuerent, nisi qui idolis delibassent.“ Also schon damals soll in der Hauptstadt allgemeiner Opferzwang gegen die Christen verfügt worden sein! Nach dem authentischen Quellenmaterial erfreute sich die Kirche aber zwischen 260 und c. 300, abgesehen von der ganz unbedeutenden Aurelian-Verfolgung, zwar nicht bereits der staatlichen Anerkennung als *religio licita* — diese Tragweite lässt sich den christenfreundlichen Rescripten des Kaisers Gallienus nicht zuschreiben, — wohl aber factischer Duldung (vgl. meinen Art. „Toleranzedict“, F. X. Kraus'sche R.-E., Lief. 16—18 [Schluss], 1886 [S. 885—901], A, III. „Die angeblichen Toleranzedict des Kaisers Gallienus“ u. s. w., S. 892—896); erst Ende Februar 303 begann die letzte grosse Verfolgung (vgl. Eus. h. e. VIII 1. 2. 4. 6 martyres Pal. c. I. II. XIII, Eus. chron. ad a. Chr. 304, p. 582, Lact. c. 10. 14). Sollten die Zeitgenossen Eusebius und Lactanz, die sogar die unbedeutenden sogenannten Vorboten des Diocletian-Sturmes erwähnen (vgl. Lact. c. 10, Eus. Appendix I et II zu h. e. I. VIII, Eus. chron. I. c., meinen Art. „Christenverf.“ a. a. O. S. 244 f., Preuss, S. 143—147, Hunziker, S. 147—151. 261—277, Burckhardt, S. 296 f. und R. A. Lipsius, S. 240 ff.), sich wirklich die grosse Verfolgung des Jahres 286 haben entgehen lassen, wenn sie wirklich stattgefunden hätte? Gewiss nicht! Andererseits verdient aber auch die Angabe der Acten keinen Glauben, Carinus hätte einige Christen zu Vertrauten gehabt (c. XVIII, § 64 p. 275 A: . . . et eius [sc. Carini] intuitu lenta persecutio Diocletiani circa Christianos esse coeperat, quia Carinus



habebat aliquos amicos, quos huius tituli professio decorabat). Die Sache verhält sich einfach so: Carinus, der lasterhafte Fürst, dem es aber nicht an persönlichem Muthe gebrach (vgl. Vop. Carin. c. 16—18, Eutrop. IX c. 12. 13, Vict. sen., Caess. c. 39, iun. epit. c. 38, Oros. VII c. 16 und hierzu Julius Brunner, Vopiscus' Lebensbeschreibungen, Leipzig 1868, S. 104 f.), ist wenigstens vom Vorwurfe der Christenfeindlichkeit freizusprechen; er hat sich den Anhängern Jesu gegenüber indifferent verhalten, d. h. er hat an dem Zustande wenigstens factischer Duldung, den er vorfand, nichts geändert.

3. Nunmehr ein Wort über die auf die acta Sebastiani bezügliche neuere Literatur. Der Cardinal Baronius (Ann. eccl. II, S. 525, § X) hält sie natürlich sogar für hervorragend authentisch („Sunt quidem ipsa acta legitima, conscripta a notariis S. Romanae ecclesiae [sic!], quibus id operis ex officio . . . incumberebat“), findet aber doch speciell die Stelle über die angebliche Christenfeindlichkeit des Carinus bedenklich und will das dort Gesagte auf Numerianus beziehen: Der Cardinal will also die einem apokryphen Actenstücke entlehnte Stelle durch einen neuen Irrthum corrigiren: Statt des „Christenverfolgers“ Carinus substituirt er Numerian, der als Augustus gar nicht in Rom gewelt hat. Tillemont beweist wieder einmal seine Inconsequenz: Obwohl er in den actis Sebastiani kein authentisches Document erblicken kann — er rügt manche Fehler derselben, widerlegt die angebliche Abfassung derselben durch Ambrosius von Mailand und will nur den Kern derselben als echt gelten lassen (eine Concession, die zu weit geht, vgl. Mémoires IV 3, S. 1108—1110. 1314—1320) —, so hält er doch nicht bloss das über Carinus' christenfeindliche Acte Erzählte, sondern sogar auch die Notiz über die grosse römische Christenverfolgung vom Jahre 286 für historisch (Mém. IV<sup>3</sup> S. 1112. 1124)! Auch der Jesuit Bollandus (Acta Sanct. Boll. s. 20. Jan. p. 275 B, Annot. c) ist natürlich von der Echtheit unserer Vita überzeugt, vermuthet sogar, die Angabe über Carins freundschaftliche Beziehungen zu einigen Christen

finde indirect durch Vop. Carin. c. 16 (. . . „amicos optimos quosque relegavit, pessimum quemque elegit aut tenuit“, sc. Carinus) und c. 17 („hominibus improbis plurimum detulit eosque ad convivium semper vocavit“) ihre Bestätigung. Denn, meint Bollandus, der heidnische, von Hass gegen die Christen erfüllte, Autor spiele mit diesen Worten auf Carins christliche Vertrauten an, und die Anhänger Jesu hätten den Heiden überhaupt als gottlose Leute gegolten. Aber diese Vermuthung ist gänzlich hinfällig: Erstens nämlich verdanken die christlichen Freunde des Kaisers Carinus ihre historische Existenz nur einem gefälschten Actenstück, und dann macht Bollandus selbst darauf aufmerksam, dass sogar der streng kirchlich gesinnte Orosius (VII 16) den lasterhaften Lebenswandel des Carinus gebührend gerügt hat (. . . Diocletianus . . . Carinum flagitiose viventem . . . superavit). Ruinart hat obigen Erörterungen zufolge die acta Sebastiani nicht mit Unrecht aus seiner Sammlung ausgeschlossen, urtheilt übrigens noch viel zu milde über diese Martyrergeschichte: „At ejus (Sebastiani) acta, egregia quidem, quamvis fortasse (sic!) in nonnullis locis interpolata . . . (Acta mart. S. 321, § 3). Richtiger und unbefangener urtheilt Pagi (Critica I, S. 305, § IX): . . . „sed nec ejus [sc. s. Sebastiani] nec aliorum martyrum hic ab eo (sc. Baronio) memoratorum acta sincera . . . reputantur“. Am bündigsten und correctesten verwirft Hunziker (S. 264) unsere Acten: „Sein (Sebastians) Martyrium (d. h. seine Acten) gehört einem Kreise römischer Legenden an, welcher völlig im Reiche der Fabel und Sage aufgeht.“

4. Folgende drei weitere Daten aus dem Leben Sebastians galten von jeher in den weitesten Kreisen gleichfalls als durchaus geschichtlich: 1) die Fixirung seines Martyriums auf die erste Regierungszeit Diocletians, 2) dass er Officier der kaiserlichen Leibgarde gewesen, und 3) vor allem, dass er im Colosseum mit Pfeilen erschossen wurde. Da aber alle drei Angaben lediglich den soeben als apokryph nachgewiesenen Acten entlehnt sind, so haben wir auch diese Details als

unverbürgt und zweifelhaft zu betrachten; im Einzelnen ist da noch Folgendes zu bemerken: Zu 1) Das Todesjahr des Mailänders lässt sich nicht mehr ermitteln, insofern kein einziges authentisches Document desselben gedenkt. Dass er ein Opfer der grossen diocletianischen Verfolgung (303 ff.) geworden, ist nur eine nicht ganz unwahrscheinliche Vermuthung. Zu 3) Die Todesstrafe des Erschiessens mit Pfeilen war im römischen Criminalrecht, so weit es auf die Christen, gegen die der römische Staat als Majestätsverbrecher (*maiestatis rei*), Leugner der Staatsgottheiten (*sacrilegi*), Beförderer einer verbrecherischen Magie, endlich als Mitglieder einer staatlich unzulässigen Religionsgesellschaft einschritt, Anwendung fand, nicht vorgesehen. In den betreffenden drakonischen Strafbestimmungen, wie sie in den *Digesten* und den „*Receptae sententiae*“ des *Paulus* ihren Ausdruck gefunden haben, kommen folgende Todesstrafen vor: Enthauptung, Kreuzigung, der „Kampf“ mit den Bestien des *Circus* oder des *Amphitheaters*, der Feuertod, endlich das Prügeln bis auf den Tod (= *fustuarium*, meist renitenten Sklaven und Soldaten vorbehalten!), aber das Erschiessen mit Pfeilen wird nicht erwähnt (vgl. meinen Art. „Christenverfolgungen“, S. 215—219).

## II. Sebastianus in der Darstellung der christlichen Kunst.

1. „Die *Basilica* des hl. Sebastian, vom Kaiser *Constantin* über dem Grabe erbaut, in welchem der Leib dieses Märtyrers noch ruht, ist jedem Besucher Roms wohl bekannt. Sie steht an der appischen Strasse, 2—3 Miglien vor der Stadt. . . . Das *Coemeterium ad Catacumbas* oder s. *Sebastiani* liegt am 3. Meilensteine; nicht weit davon in das Thal hinab lag der Tempel des *Romulus* mit dem *Circus*, welchen *Maxentius* erbaut. . . Im Allgemeinen bietet diese Katakombe den Anblick grosser Verwüstung und Leere“ (vgl. F. X. Kraus, R. S.<sup>2</sup> S. 133. 517 ff.). S. Sebastian liegt demnach an der alten *via Appia*, süd-südöstlich von Rom (s. den Situationsplan der römischen Katakomben, gezeichnet von F. X. Kraus, ad calcem der R. S.<sup>2</sup>).

2. Ueber ein Mosaikportrait des Heiligen etwa aus dem Jahre 682 in der römischen Kirche S. Pietro in Vincoli findet sich bei F. X. Kraus (R.-E., Bd. II, Lief. 15, 1885, Art. „Sebastianus“, S. 747 f.; vgl. auch Art. „Mosaik“ von Heuser und Kraus, ebenda, Lief. 12, S. 429 B, Abschn. E, Nr. 4) folgende beachtenswerthe Notiz: „In diese Zeit fällt dann auch wohl das vom Papst Agathon hierher (d. h. nach der Kirche S. Pietro in Vincoli) überbrachte Mosaik auf dem Altar (im linken Seitenschiff gegenüber der siebenten Säule). . . . Das Werk eines Lateiners zeigt es die byzantinischen Einflüsse der spät-ravennatischen Mosaikmalerei. Der Heilige ist nicht, wie ihn die Kunst der Renaissance darzustellen beliebt, nackt und jung, sondern als bärtiger reifer Mann vorgestellt, mit langem Mantel, geschmückter Hoftracht, Nimbus, in der Rechten ein Diadem tragend. . . . Darstellungen des Sujet aus den ersten sechs Jahrhunderten sind nicht bekannt.“ Indem ich bezüglich des Mosaikportraits unseres Martyrers auf die von Kraus a. a. O. reproducirte Abbildung (Fig. 445, Bd. II, S. 748) verweise, bemerke ich, dass da keine Spur eines die angebliche Todesart des Heiligen symbolisirenden Pfeiles zu sehen ist. Heuser (a. a. O.) charakterisirt unser Mosaikportrait treffend, wie folgt: „der hl. Sebastianus in reichem, kriegerischem Schmucke, aber steifer Haltung“.

3. Was die Darstellung des Motivs in der modernen Malerei betrifft, so hat der Düsseldorfer Meister Baur den Heiligen dargestellt, wie er mit Pfeilen erschossen wird und, der körperlichen Schmerzen gleichsam spottend, in demüthig-ascetischer Haltung die Augen himmelwärts erhebt. Selbstverständlich kann sich in Folge des vorhin eruirten negativen Ergebnisses bezüglich der Todesstrafe des Erschiessens mit Pfeilen für das herrliche Gemälde nicht etwa ein Tadel herausstellen: Die künstlerisch-poetische Wahrheit behält ja stets neben der realen geschichtlichen ihre volle Berechtigung!

## B. Crispinus, der Patronus der Schusterzunft.

I. Will man in katholischen Gegenden, und zumal in den Rheinlanden, Jemanden kennzeichnen, der auf Kosten Anderer Wohlthaten spendet, so bedient man sich häufig der Redensart: „Er ahmt St. Crispinus nach, der aus erborgtem Leder Schuhe verfertigte und an arme Leute verschenkte.“ Dem gegenüber ist erstens zu betonen, dass die kirchliche Tradition niemals den Crispinus allein, sondern stets ein Schuster-Paar mit ähnlichen Namen, Crispinus und Crispinianus, als Martyrer feiert, und dann, dass jene sprüchwörtliche Redensart auf Missverständniss der entscheidenden Stelle in den Acten beider Heiligen beruht (Martyrium Ss. Crispini et Crispiniani c. I bei Surius, vitae probatae Sanctorum, s. 25. Octob. S. 384); dort heisst es: „Crispinus und Crispinianus, zwei fromme Christen, Leute von vornehmer Herkunft, flohen während der diocletianischen Verfolgung aus der Hauptstadt nach Soissons in Gallien und lernten, da sie auch dort durch die Verfolgung behelligt wurden, um eine ruhige Beschäftigung zu haben, das Schusterhandwerk. Sie brachten es in ihrer neuen Thätigkeit zu ausgezeichneter Geschicklichkeit und lieferten vorzügliche Waare. Allgemeines Aufsehen aber erregte es, dass die tüchtigen Schuhkünstler ihre Kunden völlig unentgeltlich bedienten. Natürlich erhielten sie zahlreiche Bestellungen und sie benutzten ihre Popularität, um unter der Hand manche Heiden zum Christenthum zu bekehren<sup>1)</sup>.“ Da steht doch keine Spur von erborgtem Leder, die Freigebigkeit der beiden ascetischen Vertreter der Schusterzunft war also über jeden Zweifel erhaben!

---

1) .... „pari fidei devotione et generis splendore Crispinus et Crispinianus Sussiones venerunt .... Volentes autem ex Apostoli praescriptione laborem manuum victum sibi parare artem sutrinam .... didicere facilesque Dei beneficio in ea sic caeteros antecellere (sic!), ut multis et cari et admirationi essent, maxime quod laboris sui nullum exigerent a quoquam precium, licet artis elegantia pene omnes vincerent“ etc.



II. Die beiden Heiligen sind übrigens mythische Persönlichkeiten; denn ihre Acten sind gefälscht, und die abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts (Martyrol. Bedae, Adonis, Usuardi, Notkeri u. s. w.), in denen sie gleichfalls begegnen, entlehnen ihre Mittheilungen eben nur jenem apokryphen Document. Was die mangelnde Authentie der fraglichen Vita betrifft, so mag es genügen, hier ein Zweifaches zu betonen: Erstens, beide Heiligen werden das Opfer des grimmigen Statthalters Rictius Varus (oder Rictiovarus): Dieser angebliche Prätorialpräfect des Kaisers Maximianus Herculus ist aber eine mythische Persönlichkeit, der nur in der getrüben Tradition, in gefälschten Martyreracten und den hieraus abgeleiteten Berichten der soeben erwähnten abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts, vorkommt, von düsterer Berühmtheit in der Legende: Nachdem er zuerst zu Trier ein furchtbares Blutbad unter den dortigen Christen angerichtet — daher spielt er denn auch noch heute in der Localtradition der Moselstadt eine gespenstische Rolle als „Stadtgeist“, — zieht er in den übrigen Städten des belgischen Galliens rund, mordet unbarmherzig die überzeugungs-festen Anhänger Jesu, bis ihn zu Soissons die Nemesis erreicht. Zweitens die Blutthaten des Trierischen Christenverfolgers stehen im engsten Zusammenhang zum fabelhaften Martyrium der thebäischen Legion (vgl. über das letztere Hunziker, S. 265—272). Drittens endlich, der Untergang des Rictius Varus wird in unseren Acten (c. V, S. 385) in einer Weise erzählt, wie solche als ein stereotyper Zug in den gefälschten Passionen erscheint; gar häufig beschliessen ja in den notorisch apokryphen Martyrergeschichten christenverfolgende Kaiser oder Statthalter bald nach der Execution von Gläubigen selbst ihr Leben, und zwar meist auf schreckliche Weise, etwa als Selbstmörder (s. die Beispiele in meinem Aufsatz „Das Christenthum unter Commodus“, Jahrb. f. prot. Theol. X [1884], H. III [Schluss], S. 417 u. Anm. 1 das.). Rictius Varus soll sich nämlich aus Verzweiflung plötzlich in einen mit Brennstoffen

aller Art gefüllten Pfuhl gestürzt und so sich selbst eine Todesart gewählt haben, die er den beiden Blutzügen zugedacht! Schon vorher hätte er unsern Acten zufolge durch die Flamme, wodurch er die Martyrer zu versengen vorgehabt, selbst ein Auge eingebüsst<sup>1)</sup>!

### C. Nicolaus, Bischof von Myra in Lycien, in Geschichte, Legende und Kunst.

Dieser Heilige, gleichsam ein orientalischer Martin von Tours, erfreut sich in beiden orthodoxen Kirchen unsterblichen Nachruhms; beide Kirchen halten ihm alljährlich am 6. December ein Officium. Aber wenig mehr, als dass er wirklich als hervorragend würdiger Oberhirt in Myra gewaltet hat, ist authentisch bezeugt; um so mehr weiss die Legende von ihm zu erzählen<sup>2)</sup>.

I. Die Acten des lycischen Bischofs (bei Surius, s. 6. Dec., S. 182—188 in lateinischer Uebersetzung) können gar keinen geschichtlichen Werth beanspruchen. Sie sind von dem berüchtigten Herausgeber von Legenden, Simeon Metaphrastes, im zehnten Jahrhundert redigirt und gehören zu den verschrieensten Machwerken des Altmeisters der christlichen Mythologie (s. meine „Licinian. Christenverf.“ S. 76—81). Diese Biographie ist aus erbaulichen Anekdoten, unwahrscheinlichen Notizen und abgeschmackten

---

1) Hunziker (S. 259) lässt, wie den authentisch, schon durch Augustinus, sermon. 274 bis 277 incl. (s. Ruinart, Acta mart. S. 398 ff. und Gams, K. G. Spaniens I), bezeugten spanischen Christenverfolger Dacianus (während der grossen Verfolgung in den Jahren 303 ff.), so auch unsern Rictius Varus als geschichtlich gelten. Dieser Statthalter ist aber lediglich das Produkt des Mythos, höchst wahrscheinlich dem geschichtlichen Christenverfolger Dacianus nachgebildet (s. meinen demnächst in der „Westdeutschen Zeitschrift“ erscheinenden Aufsatz über Rictius Varus.)

2) Vgl. hierzu meine „Licinianische Christenverfolgung“. Jena 1875, S. 227—230 und Gass, Art. „Nikolaus, Bischof von Myra“, in der Herzog'schen Real-Encykl. für protest. Theol., 2. Aufl., Bd. X, Leipzig 1882, S. 575 f.

Wunderscenen zusammengesetzt; da wird z. B. berichtet, Nicolaus hätte in Folge einer wunderbaren Einwirkung Gottes schon als Säugling gewissenhaft die Fasten beobachtet (acta c. 1; weitere Mirakel c. 8—11. 15. 25. 30. 31). Diese Probe mag genügen, um das folgende Urtheil zu rechtfertigen, welches sogar der gut kirchliche Tillemont (*Mém.* VI<sup>3</sup>, S. 762) über die fraglichen Acten fällt: „Il (sc. Metaphraste) semble même n'avoir pas tant fondé ce qu'il dit de S. Nicolas sur aucun de ceux qui avaient écrit avant lui, que sur les traditions qui s'en étaient conservées jusqu'à lui dans la mémoire du peuple, c'est-à-dire sur l'autorité du monde la plus faillible.“

II. Surius (*T.* IV, s. 6. Decbr., S. 185, Note) und Baronius (*Ann. eccl.* III, S. 130, § 36, *Mart. Rom.*, edit. Antverp., s. 6. Dec., S. 510) nehmen an, dass Nicolaus während der licinianischen Verfolgung (316—323) wegen seiner religiösen Ueberzeugungstreue in den Kerker geworfen wurde und erst nach Licins Sturz in Folge des constantinischen Orientedicts von 324 seine Freiheit wieder erlangte. Ich behaupte: Der lycische Bischof ist nicht Bekenner gewesen. Denn erstens stützt sich die These von Surius und Baronius nur auf c. 13 u. 14 der Acten<sup>1)</sup>,

---

1) Hier wird zwar das Bekennerthum des lycischen Heiligen nicht speciell und ausdrücklich dem Licinius vindicirt, sondern allgemein mit der diocletianischen Verfolgung in Verbindung gebracht, aus dem Context erhellt aber, dass der Schwager Constantins gemeint ist. Die Vita erwähnt nämlich (vgl. c. XIV) ausdrücklich, dass die Erlösung des Heiligen aus der Kerkerhaft ein Werk des Alleinherrschers Constantin gewesen ist. — Als Curiosum möchte ich hervorheben, dass der Jesuit Sollier (ed. *Martyr. Usuardi* [*Acta Sanct. Boll. t. XXXVI*], S. 725, *Observatio ad 6. Dec.*) die von Tillemont an den Acten des h. Nicolaus geübte Kritik „sehr nüchtern“ (*valde ieiuna*) findet; als ob eine irgendwie folgerichtige umsichtige Kritik überhaupt anders als nüchtern ausfallen könnte. Zugleich erklärt der Bollandist, er werde das Ergebniss der bezüglichen Untersuchungen des französischen Kirchenhistorikers, wonach wir über das Leben des lycischen Bischofs nichts Zuverlässiges wissen, an anderer Stelle widerlegen. So weit ich sehe, hat er aber dieses Versprechen nicht gehalten.

also auf ein gefälschtes Document. Zweitens, nicht einmal die beiden berüchtigten Menologien (Menolog. Basilii imp. s. 6. Dec., S. 304, ed. Ughelius, Italia sacra, T. X, Sirleti s. e. d. S. 494, ed. Canisius-Jac. Basnagius, saec. X et XI [sic!]; vgl. meine Studie „Beiträge zur Hagiographie der griechischen Kirche“, A. Menologien u. Menäen, Ztschr. für wiss. Theol. XXVIII [1885], H. IV, S. 491—498) wissen etwas von jener confessio zu erzählen. Mit Recht verwirft also Tillemont (VI<sup>3</sup>, S. 762 f. 952 f.) die Combination des Baronius. Drittens, man muss aber auch mit dem französischen Kirchenhistoriker (a. a. O.) noch weiter gehen und überhaupt die Voraussetzung der Acten bekämpfen, als ob Nicolaus ein Zeitgenosse Constantins gewesen wäre und unter anderm dem Nicänum von 325 beigewohnt hätte. Mit Fug erinnert Tillemont daran, dass Athanasius (Homilia I. contra Arianos) und Theodoret (eccl. hist. I, 6. 7, ed. Migne) in ihren Katalogen der nicänischen Concilväter unsern Nicolaus übergehen. Es ist sonach ein Irrthum, wenn Baronius (Ann. III, S. 236 § 36) und Hefele (Conciliengesch. I, zweite Aufl., S. 292) den lycischen Oberhirten am Nicänum theilnehmen lassen.

III. An der historischen Existenz des Heiligen, der sicher weder Bekenner noch Zeitgenosse Constantins gewesen, ist indess nicht zu zweifeln: Procopius, der bekannte Byzantiner des sechsten Jahrhunderts, erzählt (De aedificiis [*περὶ τῶν κτισμάτων*] l. I c. 6, ed. Bonn.), der Kaiser Justinian I. hätte in der Nähe der Blachernenkirche zu Byzanz zum Gedächtniss der Heiligen Priscus und Nicolaus eine prächtige Kapelle gebaut, die später von den Avaren zerstört worden (s. auch Gass a. a. O. S. 576). Ferner: Schon in der Liturgie des Patriarchen Johannes Chrysostomus (Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts) wird dem lycischen Bischof eine Anrufung gewidmet (vgl. Gass a. a. O. und Bickell, Art. „Liturgie“ in der Kraus'schen R.-E., Bd. II, Lief. 11, 1885, S. 320 f.). Nicolaus war also schon zu Ende des vierten Jahrhunderts ausserhalb seiner engeren Heimath, zu Byzanz, Gegenstand

andächtiger Verehrung; sein Cult reicht also in hohes kirchliches Alterthum hinauf<sup>1)</sup>).

Aus der Nichtzugehörigkeit des gefeierten Heiligen zum constantinischen Zeitalter und aus seiner Erwähnung bereits durch Chrysostomus ergibt sich auch das ungefähre Zeitalter des Lyciers: seine Blüthezeit fällt in die Zwischenzeit zwischen Constantin († 337) und dem berühmten Patriarchen von Constantinopel († 407). Die Chronologie Tillemonts (VI<sup>3</sup>, S. 762), der vermuthet, der Heilige sei entweder dem vorconstantinischen Zeitalter zuzuweisen (!), oder aber man müsse annehmen, er hätte vor Justinian gelebt, ist also ungenau; der Verfasser der „Mémoires“ hat sich eben die Aufnahme des Bischofs von Myra in die Liturgie des Chrysostomus entgehen lassen.

IV. Es kann nicht auffallen, dass der Cult des nachconstantinischen orientalischen Heiligen in der abendländischen Kirche erst relativ spät auftaucht und nur allmählig dort das Bürgerrecht erlangt: die älteren occidentalischen Martyrologen, der sog. Hieronymus (ed.

---

1) „Ein unedirter Ring des Prov.-Mus. zu Trier, gefunden 1881, zeigt die Büste des heil. Nikolaus mit *ΟΑΙ(ΙΟΣ) ΝΙΚ(ολαος)*“ (s. Kraus, Art. „Ringe“, R.-E., Bd. II, Lief. 15, 1885, S. 698). Aus welcher Zeit? Schon „Chrysostomus meldet uns von Ringen mit dem Bilde des heil. Meletius“ (s. Kraus, ebenda). Der fragliche Nicolaus-Ring könnte also recht alt sein, wenn wir nicht die interessante Notiz über Chrysostomus gerade dem anrühigen Fabulator Simeon Metaphrastos (ad VII. Synod. oecum.) verdankten. — Heuser und Kraus erwähnen ein „griechisches Mosaikbild des hl. Nicolaus im Schatze der Johanneskirche zu Burtscheid“ (Vorstadt von Aachen) „aus dem fünften Jahrhundert“ (Art. „Mosaik in der Kraus'schen R.-E., Lief. 12, 1885, S. 424, C „Mosaiken des 5. Jahrh.“ und S. 426, Nr. 16). Da hätten wir denn ein weiteres hochinteressantes, wohl das älteste monumentale, Zeugniß für die Historicität des Heiligen von Myra. Ich als Laie in solchen Dingen möchte indess an die beiden Verfasser des Art. „Mosaik“, die sich auf Bock, Die Reliquienschatze der Johanneskirche zu Burtscheid und Cornelymünster S. 16. 17 berufen, sowie an andere berufene Kenner der althristlichen Kunstgeschichte die Frage richten: „Darf die so frühe Fixirung der Entstehungszeit des fraglichen Mosaikbildes wirklich als völlig unbestritten gelten“?



D'Achery — Martène, *Spicileg.* T. II, editio II, S. 22), „dessen Grundtext Anfang des siebenten Jahrhunderts entstanden ist“ (vgl. R. A. Lipsius a. a. O. S. 3 f.) und Beda (c. 730) (in den *Actis Sanct. Boll. Martii* Tom. II [T. VII, Venetiis 1735], p. XXXVIII) übergehen den lycischen Heiligen. Die älteste occidentalische Erwähnung des Lyciers ist wohl die in dem zuerst von Rosweyde herausgegebenen sog. „*Romanum parvum seu vetus*“, das frühestens dem achten Jahrhundert angehört (s. Lipsius a. a. O.), wo es heisst: „*Nicolai episcopi Myrorum Lyciae*“ (s. 6. Dec. p. 24). Noch von dem im Anfang des neunten Jahrhunderts redigirten *Martyrologium Gellonense* übergangen, erscheint der Heilige erst um die Mitte des neunten Jahrhunderts in den abendländischen *Martyrologien* völlig eingebürgert und wird demnach von Rhabanus (ed. Canisius — Jac. Basnage, *Thesaurus monum. eccles.*, s. 6. Dec.), Florus (cf. *Mart. Bedae* l. c. p. XXXVIII), Usuardus (*Bollandisten-Ausgabe*, p. 724) und Wandalbert von Prüm erwähnt.

V. Wenn auch die Acten unseres Nicolaus geschichtlich unbrauchbar sind, so ist ihnen doch eine künstlerische Wahrheit nicht abzusprechen. Sie vermitteln uns nämlich das Verständniss zweier Nicolaus-Gebrauche, worin sich in erster Linie von einst bis heute die Popularität des Heiligen bei der katholischen Bevölkerung im Rheinlande und in katholischen Gegenden überhaupt manifestirt: St. Nicolaus gilt als Patronus der Schiffer und als Kinderfreund; mehrere Tage vor dem 6. December wird allabendlich der andächtig in der Stube harrenden, auch wohl den Heiligen anrufenden Kinderschaar von irgend einer als St. Nicolaus verummten Persönlichkeit „hereingeworfen“, wie der technische Ausdruck lautet, nämlich Aepfel, Nüsse, Confect u. s. w. Was das freundschaftliche Verhältniss des Heiligen zum Schiffervolk betrifft, so findet das seine Erklärung in der Erzählung der Acten, der lycische Oberhirt hätte einst einen Sturm geweissagt und durch sein Gebet die aufgeregte See gestillt und so das Schiff, in dem er fuhr, mit seinen Insassen vom Untergang ge-

rettet. Und die Sitte des sog. „Hereinwerfens“ erklärt sich aus der Mittheilung der Biographie, wonach der Heilige die drei Töchter eines verarmten vornehmen Mannes vor dem ihnen drohenden Loos, ein Opfer der Prostitution zu werden, dadurch schützte, dass er, um unbemerkt zu bleiben, drei Abende hintereinander die zur anständigen Aussteuer der drei Mädchen erforderlichen Geldsummen durch das offene Fenster „hineinwarf“ und so die Verhehelichung der mittellosen Töchter ermöglichte.

### Schlusswort.

Mit dieser Studie verfolgt der Verfasser noch einen weiteren, den unmittelbaren Gegenstand, die kritische Analyse der vorliegenden hagiographischen Sujets, an Bedeutung weit überragenden Zweck. Obige Ausführungen machen nämlich Schritt vor Schritt Front gegen eine seit Decennien gerade auf dem Gebiete der Sagenkunde grassirende literarische Unsitte; obiger Essay bekämpft in erster Linie die nicht bloss bei Dilettanten, sondern, theilweise wenigstens, sogar bei ernstern Forschern beliebten willkürlichen Versuche, durchweg jede Sage, jede Legende ohne Weiteres mit Hülfe der Mythologie, zumal der germanischen und nordischen, zu deuten. Ich behaupte nicht etwa, dass derartige Experimente unter allen Umständen unzulässig sind. Das aber ist gewiss, dass derartige mythologische Deuteleien in sehr vielen, wo nicht in den meisten, Fällen nichts bedeuten denn einen Streifzug in's Reich luftiger Hypothesen, und dass anderseits schöne harmonische Ergebnisse sehr häufig erzielt werden, wenn man recht nüchtern im Specialfall von den gegebenen realen Factoren ausgeht und besonnen sich den Weg allmählig weiter bahnt, mit andern Worten, wenn man sich der bewährten, vom Altmeister v. Ranke so vortrefflich ausgebildeten historisch-kritischen Methode bedient und auf dem Wege der sog. genetischen Entwicklung vorwärts schreitet. Meine Studie hält sich ganz und gar innerhalb der Schranken dieser einzig wissenschaftlichen Methode, welche die richtige Mitte zwischen

unkritischer Annahme und hyperkritischer Verwerfung, der sog. „critica mordax“, wie Hefele sich ausdrückt, stets auf's Genaueste beobachtet: hierdurch und durch die Berücksichtigung auch der bezüglichlichen monumentalen Quellen, sowie der Kunst überhaupt, hoffe ich, wo nicht alle, so doch die meisten Schwierigkeiten der in Rede stehenden hagiographischen Probleme gelöst zu haben, ohne mich in das Labyrinth mythologisirender Irrgänge und Trugschlüsse zu verlieren. Dieses Ergebniss ist um so erfreulicher, als namentlich Nicolaus von Myra von jeher, von einst bis heute als ein besonders beliebtes Object derartiger mythologischer Experimente und Hypothesen erscheint.

---

## Zu Matth. 7, 6.

Von

**Karl Ahrens,**

Gymnasiallehrer in Ploen.

Vielleicht findet folgende Lösung einer Schwierigkeit in Matth. 7, 6, die in der Parallele von ἅγιον und μαργαρίτας beruht, Anklang. Erinnern wir uns daran, dass die Sprache Christi und der Apostel das Westaramäische war, und dass die Sammlung des Matthäus, der dieser Spruch doch höchst wahrscheinlich entstammt, ebenfalls aramäisch abgefasst war, so bietet sich als Ausweg die Rückübersetzung ins Aramäische. Wir erhalten da für τὸ ἅγιον das Wort q'dâšâ. Bei diesem q'dâšâ „das Heilige“, entsprechend dem hebr. qādôš, ist ursprünglich ein a in erster Silbe, nach dem Qôf, vorzusetzen. Daneben giebt es nun aber im Ostaramäischen, und wie wir bei der grossen lexikalischen Uebereinstimmung der beiden Dialekte wohl voraussetzen dürfen, auch im Westaramäischen, noch ein anderes q'dâša, ursprünglich nicht mit a, sondern mit u in erster Silbe, gleich arab. qudâs. Dieses zweite q'dâša heisst „Ohrgehänge“, „Ohrschmuck“, und wird hier gemeint sein. Dann haben wir eine treffliche Parallele: „Gebt euren Ohrschmuck nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht vor die Säue“. Ein Missverständniss des Uebersetzers hat unseren jetzigen Text geliefert.

## Der Verkehr des Christen mit Gott.

Im Anschluss an Luther dargestellt von Dr. W. Herrmann.

Besprochen von

**Oscar Kohlschmidt.**

Cand. theol.

Das neueste Buch des scharfsinnigen Marburger Vertreters und Förderers der Ritsch'schen Theologie, Herrmann, über „den Verkehr des Christen mit Gott“ will das Thema erörtern, „auf welches sich jede nicht ganz unfruchtbare dogmatische Verhandlung in unserer Kirche bezieht“, welches, in seiner religiösen Bedeutung klargelegt, gewiss „allmählich in den theologischen und kirchlichen Kämpfen der Gegenwart eine andere Gruppirung zur Folge haben wird.“

Das Buch behandelt nach einer Einleitung in drei eng verbundenen Theilen: 1) Den Verkehr Gottes mit uns, 2) Unseren Verkehr mit Gott, und 3) Die Gedanken des Glaubens.

In der Einleitung hebt Herrmann sofort zwei Hauptpunkte hervor, die seinen ganzen Standpunkt charakterisiren: Die Ausscheidung alles Mystischen aus dem Gebiet der christlichen Religion und im Zusammenhang damit: die ausschliessliche Heilsoffenbarung Gottes in der geschichtlichen Erscheinung Christi.

Allerdings will ja Herrmann die Stimmung der Fröm-



migkeit, durch welche die erbaulichen Regungen des Gefühls erweckt werden, dass Gott dem Gläubigen unmittelbar nahe ist, mit ihm in „reale Gemeinschaft“ tritt, keineswegs in ihrem an sich gültigen Werthe leugnen, sondern nur als das die Eigenthümlichkeit und das Wesen des Christenthums Ausmachende abweisen.

Dem darf freilich auch wieder entgegengehalten werden, dass die mystischen Regungen, wie sie ein wesentliches Grundelement aller Religion bilden, so im wahren Sinne aufgefasst auch im Wesen des Christenthums schlechterdings unentbehrlich sind. Es muss dabei allerdings eben immer scharf unterschieden werden, was jedoch Herrmann principiell unterlässt, zwischen der niederen, pantheistischen Naturmystik, in deren Bereich in der That die höchsten und specifisch christlichen Wahrheiten auf die Stufe der äusseren, sinnlichen Erfahrung oder dunkelen Gefühlswallung herabgedrückt werden, und zwischen der wahren christlichen Mystik, die „in der Erhebung über das Geräusch dieser Welt zur andächtigen Betrachtung der Wege Gottes mit dem Menschen die stille Sammlung des Gemüthes sucht, in der der Fromme auf die göttliche Stimme lauscht, nach Ruhe sich sehnt von aller Angst und Noth dieses Lebens in den Armen einer ewigen Liebe, den Frieden findet für das Gewissen und die starken Wurzeln seiner Kraft, worin allein dem reumüthigen Sünder zu neuem ernsten Ringen um seine Heiligung die Gnadenschätze verliehen werden (Lipsius).“ Die „Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen“, die in dem „Schmerz über die Endlichkeit“ und in dem demüthigen Gefühle der „Abhängigkeit“ von dem „Unendlichen“ — trotzdem dass Herrmann diese Begriffe so durchweg aus dem Gebiete der christlichen Religion hinausweisen will — ein verborgenes Leben der Seele mit Gott, ein Innewerden der göttlichen Gegenwart erfährt, muss eben so weit, als sie von dem Begriff der heidnischen Naturmystik entfernt ist, eben so bestimmt als ein wesentliches Element auch der christlichen Religion in Anspruch genommen werden. Und wenn Herrmann, dies „Geheimnissvolle der Religion“ ja anerkennend, es im Christenthume von der Mystik nicht

„profanirt“ werden lassen will, so könnte dies doch eben nur geschehen durch jene dunkle Naturmystik; und wenn er sich scheut, die edlen christlich-mystischen Regungen wenigstens nicht „auf den Markt des Lebens“, d. h. doch durch freies Glaubenszeugniss vor die christliche Gemeinde zu bringen, so stimmt dies schlecht zu der durchaus in die Gesamtheit der Gemeinde eingeordneten Stellung des Einzelnen, der bei Weitem nur durch diese Zeugniss von Gott erhält, wie Herrmann mit Ritschl, obschon ermässigung, annimmt: ein Punkt, auf welchen wir im späteren Zusammenhange noch werden zurückkommen müssen.

Wie die nur erlebbare, nicht erklärbare Realität des ganzen religiösen Verhältnisses eben „das Mysterium der Religion“ ausmacht, so tritt im evangelischen Christenthume zur Ergänzung des kirchlichen Lehtropus mit seiner mehr juridischen und intellectualistischen Auffassungsweise der Erlösung als heilsames und nothwendiges Moment die evangelische Mystik ein, die sich im Anschluss an neutestamentliches Zeugniss und Luthers Vorbild besonders in den Gedanken der Wiedergeburt und der unio mystica der Seele mit Gott und mit Christus vertieft. Diese unio darf man ja freilich nicht als eine unio essentialis ansehen, wie es wohl die kräftige Anschauungsweise des Mittelalters liebte, sondern als eine „actuelle Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott“ (Weiss), als ein gefühlsmässig mit ihm unterhaltener Umgang der Liebe. Dieser Gedanke einer realen — darum doch keineswegs substantiellen, pantheistischen — Vereinigung Gottes und des Menschen im Menschengeste erscheint allerdings auch noch heutigen Tags „als die schliessliche Wurzel, der treibende Factor und erfüllende Inhalt des tieferen Menschheitsbewusstseins“ gerade im Christenthume; und Herrmann hat nicht das Recht, jene unmittelbare Gotteserfahrung auf die Stufe eines niederen, sinnlichen Erlebnisses herabzudrücken und jenen „realen Wechselverkehr mit Gott“, den ja auch er nicht leugnen will, als — nach dem Sinne der Gegner — eine „bestimmte Lebensmomente erfüllende sinnliche Erfahrung“, „ein in sinnlich wahrnehmbaren Beziehungen abgeschlossenes Er-

eigniss“ u. s. w. hinzustellen. Jener Verkehr, als etwas Ueberempirisches, ebenso wie die im Einzelnen die Wiedergeburt und Heiligung wirkende Kraft des Gottesgeistes, will auch von den Gegnern gar nicht als eine Reihe zeitlich bestimmter Empfindungen, als ein zeitlich abgeschlossenes gefühlsmässiges Ereigniss nachgewiesen werden. Aber doch bleibt er Gefühl, freilich nicht als vorübergehende „Regung“ und „Stimmung“, wohl aber als die feste Gewissheit, dass Gott uns nahe ist, gegründet auf das Mysterium der Selbstbezeugung des Gottesgeistes im Menschengemüth. Denn auch der vollendete Offenbarungsbegriff, den wir für das Christenthum in Anspruch nehmen, kann in den Willenserklärungen und -erkenntnissen, die wir der Lehre und dem Leben auch des höchsten Gottespropheten, Christi, entnehmen, sich doch noch nicht erschöpfen: Gott ist dann noch nicht selbst persönlich in unseren Geist und in unser Leben eingetreten, und wir würden ihn nicht als „den vollkommenen Geist auffassen, der mit dem gottebenbildlichen Menschengenossen eine innerliche Lebensgemeinschaft einzugehen im Stande ist.“

Damit kommen wir zugleich auf den zweiten Punkt, den Herrmann in seiner Einleitung als principiellen hervorhebt, und der im weiteren Verlauf immer wieder in den Vordergrund tritt: Die alleinige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Erscheinung Christi.

Es ist ja gewiss richtig, was Herrmann nicht oft genug betonen kann, dass das specifisch Christliche des Christenthums — ja schon dem Namen nach — in der Persönlichkeit Christi Grund und Inhalt hat. Wird aber nun von vornherein die Frage der Offenbarung Gottes allein auf diese geschichtliche Erscheinung Jesu zugespitzt, so mag man dadurch wohl einen „formalen Positivismus“ für sich gewinnen; aber diese Isolirung der geschichtlichen Offenbarung in Christo gegenüber Allem, was sonst in dem geschichtlich religiösen Leben der Menschheit als Glaube an göttliche Offenbarung vorkommt, macht jene zu einem ohne jeden Zusammenhang mit der religiösen Gesamtentwicklung der Menschheit ganz abrupt in die Geschichte hinein-

gestellten äusseren Ereignisse, von dem es sich schliesslich fragt, ob es die objective Wahrheit der christlichen Religion gegen den Verdacht schützen könne, dass sie möglicher Weise auf subjectiver Einbildung beruhe (Lipsius). Die alleinige Werthschätzung der Persönlichkeit Christi führt doch nur zu einer subjectiven Vorstellung von der Liebe Gottes. Aber der gesammte religiöse Process kann doch schlechterdings nicht lediglich geschichtlich, empirisch-psychologisch, ohne ein supranaturales Moment, begreiflich gemacht werden.

Will man die Geltung der äusseren geschichtlichen Offenbarung für das Individuum rechtfertigen, so muss man auf ihren Zusammenhang mit dem Walten des Gottesgeistes in der Gemeinschaft zurückgehen und mit den Spuren dieses Geisteswaltens, welche jeder Gläubige in seinem eignen frommen Selbstbewusstsein erlebt, dessen er durch das Zeugniß des heiligen Geistes in seinem Innern gewiss wird. Jede andere Offenbarung Gottes ausser der in der Geschichte Jesu ist denn doch mit dem christlichen Gemeindeglauben, dem gerade seit Luther der Psalter sein klassisches Erbauungsbuch geworden ist, nicht so ganz unverträglich, wie Herrmann meint; in der That erscheint der christlichen Gemeinde doch auch ein allgemeinerer religiöser Verkehr mit Gott möglich, zu dem der in Christo vermittelte sich als die Stufe höchster Vollendung darstellt. Und wenn auch wirklich in der christlichen Lehre „nicht zuerst der allgemeine Gottesglaube, sondern sogleich seine christliche Bestimmtheit mitgetheilt wird, so ist doch logisch jener zugleich als Voraussetzung des christlichen Heilsglaubens in diesem mit enthalten“ und dieser reinchristliche Glaube kann auch, wenigstens zunächst, unabhängig von seiner geschichtlichen Offenbarung, wie jede andere Religion in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit, so als die absolute höchste Religion aus den allgemeinen Gesetzen religiöser Entwicklung und in seinem Verhältniss zu den anderen secundären Religionsformen vollkommen richtig erkannt und erklärt werden, wenigstens wenn er, wie es von Ritschl und Herrmann geschieht, so fast aus-

schliesslich auf den moralischen Beweis gegründet wird, der an sich ja freilich nur bis „an die Schwelle des Christenthums“ führen kann.

Und dies führt uns nunmehr zu der Frage, wie sich denn Herrmann das Wesen der Gottesoffenbarung in Christo vorstellt, worauf nach ihm für den Christen die Mittlerschaft Christi beruht. Einerseits wird aber diese Frage, was denn in Christo ihn zu unserem Mittler mache, schon als eine „Abirrung vom Wesentlichen“ (p. 44) abgewiesen. Die Thatsache, dass die Gestalt Christi in unseren Gesichtskreis tritt und damit für uns die Bedeutung gewinnt, dass Gott uns eben dadurch die Sünde vergiebt, soll — so schwer verständlich diese Formel auch für den schlichten Gemeindeglauben erscheint — einfach hingenommen werden als das Werthurtheil unseres Glaubens, dass Gott uns in Christo nahe kommt. Hiermit stellt sich Herrmann schlechweg auf einen Standpunkt der Orthodoxie, welcher allerdings für diese zum Zweck ihres Bekenntnisses zur metaphysischen Gottheit Christi noch viel eher am Platze sein mag, als für die Ritschl'sche Schule, nach deren Grundprincip man doch an der Frage nicht vorübergehen dürfte, warum und inwiefern denn in Christo die Liebe Gottes uns offenbart ist.

Aber von einer wissenschaftlichen Vertiefung in das Lebensbild des Erlösers will Herrmann wie Ritschl durchaus nichts wissen. Der „allgemeine Eindruck“ von seiner Persönlichkeit, den man durch das „vorläufige Vertrauen“ auf das einfache Gemeindebewusstsein erhält, muss sie schon genugsam zum Glaubensgrund des Einzelnen machen. Ohne Zweifel wird ja dem mit dem Auge des Glaubens schauenden Christen „Vieles in dem geschichtlich überlieferten Lebensbilde des Herrn gleichgültig bleiben“; was aber gerade die in unserer Zeit neu erwachte Leben-Jesuforschung an tief religiösen Motiven und lebensschaffenden Triebkräften in sich trägt, verdient doch wahrlich nicht so principiell ohne Weiteres bei Seite geschoben zu werden.

Andererseits wird aber doch eine Seite des Mittleramtes



Christi stark hervorgehoben, ja so sehr als die ausschliessliche Bedeutung seiner Persönlichkeit bezeichnet, dass dies wiederum einer Einschränkung bedarf: die Bedeutung der Person Jesu als der Lösung unseres sittlichen Problems. Hierfür erscheint der Satz Herrmanns massgebend, dass der Streit der Mächte unserer Existenz mit dem Guten, welches als in der empirischen Welt darin unterliegend, also als nicht wirklich anerkannt werden müsste, durch das Wesen des Menschen Jesu beseitigt wird, welches uns zeigt, dass auch unser Dasein in der Welt dem sittlich Guten doch nicht durchaus fremd ist: kurz, es lässt uns der Verkehr Gottes durch Christum den Zwiespalt zwischen natürlichem Leben und sittlicher Forderung überwinden.

Dem gegenüber ist nun daran fest zu halten, dass, sobald das Grundprincip des Christenthums auf das rein sittliche Gebiet beschränkt wird, wenn also der Gedanke einer sittlichen Weltordnung als das Höchste, was das Christenthum erreicht, hingestellt wird, „dieser Glaube an Gott eben gar nicht nothwendig erst durch Christum dem Menschen vermittelt zu werden braucht, dass er vielmehr auch ohne seine Vermittelung vorkommen kann und wirklich vorkommt“. Dann wäre es nur nöthig, zuerst „das Sittengesetz zu denken“, bevor man zur Religion, speciell zur christlichen, kommt, und die Religion wäre dann weiter nichts als die Ergänzung unserer sittlichen Unvollkommenheit und nicht vielmehr „der Weg zur Erlösung von unserer Sünde“. Die Religion ist nicht nur die „Lösung eines für den sittlichen Menschen vorhandenen Räthsels“, wie es doch Herrmann auch hier klar ausspricht, — wenn auch die Lösung jenes Räthsels erst in der ethischen Religion möglich ist; „die religiösen Nöthigungen erwachsen nicht ursprünglich aus den ethischen“, wenn auch der moralische Beweis einer die Weltordnung durchwaltenden höchsten Willensmacht der „königliche Weg“ bleibt, auch für den Erweis des christlichen Gottesglaubens.

Denn in der That bestehen jene religiösen Nöthigungen nicht etwa in dem Bedürfniss einer „praktischen Welterklärung“, und das in jeder Religion sich bethätigende

„theoretische Bedürfniss“ ist mit Biedermann wohl zu unterscheiden von „wissenschaftlicher Welterkenntniss“; nicht der „Causalitätsdrang“ ist Wurzel der Religion, die ja doch ihr Wesen als überweltlicher Act nicht verlieren darf; auch nicht das Streben nach „Herrschaft über die Welt“, wie es Herrmann wiederholt ausdrückt; sondern vielmehr der Anspruch auf „Freiheit von der Welt“, von dem Verflochtensein in den Naturzusammenhang, in dem Anspruch auf „persönliches Leben“ durch die innere Erhebung über die empirischen Causalitäten in der Welt. Und demgemäss ist auch das Handeln des Menschen nicht bedingt durch die auf dem Wege der religiösen Betrachtung gewonnene Weltstellung, sondern nur seine Stellung zu Gott gebietet ihm das religiöse Handeln, und zwar im Christenthume das religiös-sittliche Handeln. Aber darum ist doch die christliche Religion weit entfernt, blosse Sittlichkeit zu sein. Ist das Sittengesetz das unbedingt Höchste, dann erscheint freilich Gott nur als Personification oder, wenn wirklich persönlich gedacht, als dem Sittengesetz subordinirt. Ebenso kann von einem religiösen Werthe unserer sittlichen Arbeit nur insofern die Rede sein, als sie „ein Ausdruck des überweltlichen Verhältnisses ist, welches für den Menschen besteht, wenn er die innere Freiheit über die Welt in seiner Gemeinschaft mit Gott erlebt“. (Lipsius.)

Dies scheint ja auch von Herrmann zugestanden zu werden, wenn er später im Wesen des Christenstandes unterscheidet zwischen der praktischen Arbeit, die dem Einzelnen in der Gesammtheit hier in der Welt seine Stellung zum Menschen anweist, und dem Glauben als der rückhaltlosen, unbedingten Hingabe an Gott, der den Sünder über die Welt hinausweist und als ein Empfangen und Gebrauchen der Gnadenerweisungen Gottes zu betrachten ist, dem gegenüber unsere eigene Thätigkeit ganz verschwinden muss. So erweist sich der Glaube auch bei Herrmann als Act Gottes in uns, als Kundgebung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste.

Würde nun dieser Satz in seiner Einfachheit von Herrmann zugegeben, so wäre ja auch seine Auffassung des

Verkehrs des Christen mit Gott dem mystischen Element durchaus nicht so fremd; aber gerade wieder die Bestimmtheit, durch die er jene Offenbarung sich nur beziehen lässt auf den Willen Gottes an uns und vermittelt denkt nur durch das geschichtliche Jesusbild, wie es dem Einzelnen in der Gemeinde dargeboten wird, — also lediglich durch das *verbum externum* — nimmt für das unmittelbar persönliche Verhältniss des Einzelnen zu seinem Gott, welches doch gewiss Christus der Heiland nicht aus der Welt schaffen möchte, das zum Theil wieder zurück, was ihm oben zugestanden erschien. Der Grund für diese Beschränkung liegt für Herrmann wie für Ritschl eben in seiner durch die Furcht, an Pantheismus zu streifen, veranlassten „deistischen“ Gottesvorstellung, wonach Gott, nachdem er einmal durch die Sendung Christi seinen Willen kundgethan und die Stiftung seiner Gemeinde vollzogen hat, dem Menschen äusserlich gegenüber stehend, dem wirklichen persönlichen Einzelleben des Gläubigen ferne bleibt, — was doch Herrmann selbst am wenigsten wünschen würde — so dass diese sonach zur Bethätigung ihres religiösen Verhältnisses lediglich oder wesentlich an die Welt gewiesen wären. Und die Führerrolle, die dabei für die christliche Heilsvermittlung und -aneignung der Gemeinde zufällt, enthält in der That eine katholisirende Tendenz, die der reformatorischen Freiheit jedes Christenmenschen leicht gefährlich werden kann.

Nichtsdestoweniger bemüht sich Herrmann immer wieder hervorzuheben, dass sich Gott, um mit uns zu verkehren, gerade als unser Gott, der sich des Einzelnen annimmt, zu erkennen giebt, und zwar durch eine Thatsache, um deren willen wir an ihn glauben können: demnach wird unser religiöses Verhältniss wieder auf das Werthurtheil zurückgeführt, welches uns Gott als unseren Gott zeigt und eine Thatsache als eine diesen Glauben an ihn ermöglichende uns anerkennen lässt.

So richtig dies nun auch den Ursprung der Religion aus dem praktischen Bedürfniss des Menscheingeistes erklären mag, so liegt doch darin, wenn sich jene Werth-

urtheile nicht immer, unwillkürlich oder absichtlich, auch in Seinsurtheile umsetzen, die Gefahr nahe, dass, da der unbedingte Geltungswerth, die allgemeine Wahrheit jener Werthurtheile nicht mit Sicherheit zu behaupten ist, so auch die Religion, wie oben gesagt, „vor dem Verdachte einer subjectiven Einbildung nicht geschützt ist“.

Deshalb muss zweifellos, um dem Christenthum objective Wahrheit zu sichern, neben dem praktischen Bedürfniss auch die theoretische Erkenntniss im Bereich des christlichen Glaubens als berechtigt anerkannt werden, was ja von Herrmann mit Ritschl durchaus abgewiesen wird; freilich ist das „Absolute“ nur ein Grenzbegriff des theoretischen Erkenntnisstrebens ohne rechten Inhalt für das religiöse Bedürfniss, aber darum doch gerade der Anlass für uns, dass wir der Grenzen unseres theoretischen Erkennens uns bewusst, die Unentbehrlichkeit, aber zugleich auch die Unzulänglichkeit unserer die religiösen, transscendenten Objecte in bildlicher Redeweise uns menschlich nahebringenden Vorstellungsformen uns deutlich vor Augen treten lassen. Auf dies Verhältniss von Religion und Philosophie wird am Schluss noch einmal zurückzukommen sein.

Auf demselben schwankenden Grunde des Werthurtheils baut sich für Herrmann auch der Sinn des Ausdrucks „Gottheit Christi“ auf. Christus ist für die Gemeinde der Offenbarer des göttlichen Heilswillens und deshalb für sie Gott selbst, in dem wir finden und haben, was wir bedürfen; und Herrmann lässt sich herbei, zu erklären, dass ihm auf den „Namen“ Gottheit nicht viel ankommen würde (p. 51), wenn seine Auffassung nicht gerade die in der evangelischen Kirche allein berechnete wäre. Dass dies Letztere angesichts gegentheiliger historischer Thatsachen wenigstens nicht gerade bescheiden klingt, bleibe dahingestellt; wenn aber Herrmann seine Auffassung des Begriffes damit begründet, dass er sagt, die Frage nach der Gottheit Christi hängt davon ab, dass man sich Gott nicht als persönlichen Geist vorstelle, sondern als unpersönliche Substanz (p. 55), so steht diese Behauptung, in so derb realistischem Gewande sie auch auftritt, auf sehr schwachen



Füssen, ebenso wie die andere bald darauf folgende (p. 58), dass eine unmittelbare Berührung Gottes nur dann möglich sei, wenn man ihn als unpersönliche Substanz denke und nicht als persönlichen Geist, eine Behauptung, die Herrmann auch wohl nur deshalb so scharf formulirt, um damit seinen Hauptsatz zu stützen, dass nur in dem Verständniss des geschichtlichen Christus, und sonst nirgends, Gott uns berührt. Abgesehen davon, dass wir in unserer religiösen Bildersprache Gott immerhin als „Substanz“, als metaphysischen Daseinsgrund unseres Geisteslebens uns vergegenwärtigen dürfen; so würde doch jenes „Berührtwerden“ allein in Christo wieder nichts weiter bedeuten, als eine subjective Vertrauensstimmung gegen Gott auf Grund einer rein subjectiven Werthschätzung der Person Jesu. Freilich ist ja der innere Verkehr Gottes mit uns ohne die Bezeugung durch äussere Thatfachen der Geschichte wie unseres Lebens der Gefahr der Hallucination ausgesetzt, aber doch würde jedes äusserlich an uns Herantretende, Empirische wiederum ohne die innere Bezeugung durch den Gottesgeist, uns niemals zu dem Bewusstsein seiner göttlichen Bestimmung, seines Ursprungs aus Gottes Heilswillen kommen lassen, so würde auch die blossе äussere Erscheinung Christi, wie sie als isolirtes Factum, ja als Wunder dem Zweifel preisgegeben wäre, uns durch den blossen „äusseren Eindruck“ nie zu der lebendigen Glaubensüberzeugung auch nur ihrer göttlichen „Bedeutung“ für uns führen können, wenn sie nicht auch durch das „testimonium spiritus internum“ uns in ihrer Göttlichkeit interpretirt und verbürgt würde. Doch für Herrmann ist die Gottheit Christi eben nur aus seinem geschichtlichen Werke fassbar, und da nur dies geschichtliche Werk, im Glauben ergriffen, das Heil zu wirken im Stande ist, so wird wiederum der Glaube an die äussere Geschichtlichkeit des Lebensbildes Jesu mit Unrecht zur einzigen Bedingung des christlichen Heilsglaubens erhoben.

Dem entgegen ist aber doch auch das zu betonen, dass allerdings „die wunderbare Geschichte Gottes als geschichtliche Darstellung der religiösen Idee des Christen-



thums unmittelbares Glaubensobject werden muss, nicht aber die wunderbare Geschichte eines göttlichen Menschen, und wäre er auch der absolut sündlose und gotteinige“; und wäre das Charakterbild Jesu auch noch so „frisch und lebenskräftig“. Will Herrmann dies umgehen, so darf er sich nicht so durchaus dem von Biedermann besonders hervorgehobenen Gedanken verschliessen, dass das „christliche Princip“, der Geist Christi, nicht ohne Weiteres unmittelbar zu identificiren ist mit der geschichtlichen Person Jesu, und dass eine subjective Aneignung des in seiner menschlichen Person dargestellten Gotteskindschaftsverhältnisses zum persönlichen Lebensprincip nur dann möglich ist, wenn als das im Glauben Anzueignende nicht die Person des Gottmenschen Christi, sondern das in ihr als göttliche Lebensmacht eines menschlichen Selbstbewusstseins geoffenbarte und bewahrheitete Princip der Gottmenschheit angeschaut wird. Aber diese Auffassung zurückweisend betont Herrmann immer wieder, dass Gegenstand unseres Glaubens sein muss der Christus, wie er auf Erden gewandelt hat, nicht der „erhöhte“ Christus; gleichwohl aber behauptet er von diesem geschichtlichen Christus, dass der Gläubige sich ihm nahe weiss und fühlt, dass auch Christus weiss, wie nahe oder wie fern der Einzelne zu ihm steht. Wie diese Differenz auszugleichen ist, ist nicht leicht verständlich.

Aber auch für diese äussere geschichtliche Offenbarung, wie sie durch das Wort in und von der Gemeinde dargeboten wird, genügt die blosse Theilnahme an der Gemeinde keineswegs. Denn die Nöthigung, überhaupt an göttliche Offenbarung zu glauben, „versteht sich eben für den, der diese Nöthigung erlebt, nur auf Grund eines unmittelbaren transscendentalen Gottesactes im Menschen-gemüth selbst“; allerdings ist es ja erst die äussere Offenbarung, durch die dem religiösen Bewusstsein der concrete Inhalt gegeben wird, aber „es reicht doch nicht aus, zu zeigen, wie diese religiösen Acte durch Theilnahme des Individuums an der Gemeinde zu Stande kommen“; und so tröstlich auch, besonders für das schwache Gemüth, die durch das Zeugniß der grösseren Gemeinschaft tausendfach

ihm zugesicherte Heilsgewissheit sein mag, so darf doch dieses argumentum ex consensu nicht den „letzten Ankergrund unserer persönlichen Zuversicht bilden“; und durch diese Zwischenstellung der Gemeinde wird gerade das herbeigeführt, was Herrmann vermeiden will: denn das durch das Glaubensleben der Gemeinde dargestellte religiöse Verhältniss in Christo besteht nicht in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, sondern in dem in ihr verwirklichten religiösen Princip, und somit wird von Herrmann der Glaube an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo wirklich vertauscht mit dem Glauben an das Walten des heiligen Geistes Christi in der christlichen Kirche.

Doch wenden wir uns nach diesen allgemeineren, die Einleitung und den ersten Theil des Herrmann'schen Buches betreffenden Bemerkungen zu dem zweiten Theile, der „unseren Verkehr mit Gott“ behandelt, welchen auch Herrmann wesentlich auf dem Gebetsleben des Einzelnen beruhen lässt. Wiederum aber wird ihm das Gebet erst dann zum christlichen, wenn es an die Thatsache anknüpft, durch die Gott allein für uns fassbar wird, wenn es hervorgeht aus der Freude an der Wohlthat Gottes an uns durch Christum, aus der Freude an der Herrschaft des Ewigen über das Zeitliche in den sittlichen Werken und Ordnungen. Deshalb glaubt Herrmann auch die reformatorische Lehre von der der Hingabe an das Gute vorausgehenden Reue abweisen zu müssen, indem erst die Hingabe an das Gute durch Freude an demselben den Schmerz über die Sünde lebendig werden lässt. Aber Busse und Umkehr schliessen doch ohne Zweifel zunächst ein negatives Moment in sich: Die Selbstabkehr des Ich von seinem vorausgehenden eignen Widerspruch mit seiner Bestimmung, und dann erst folgt die Hinwendung zur Gottesgemeinschaft und die positive des „Sich-Selbstaufschliessens“ für das sich offenbarende Heilsprincip, im Glauben. So schliesst die wahre Busse auch den doppelten Willen in sich ein: zu leiden, was nach Gottes Weltordnung die Sünde verdient hat, und gut zu machen, was durch sie verschuldet ist: und so ist der Glaube in diesem Sinn — gegen Herrmanns An-

sicht — „ein selbstständiger Act des Ich, eine Selbstbethätigung der intelligiblen Freiheit“. (Lipsius.) Zugleich gehört freilich zum Verkehr des Menschen mit Gott das Bewusstsein der transscendentalen Abhängigkeit, der schlechthinigen Unterordnung, wie auch Herrmann hervorhebt, „der selbsterlebten unbedingten Hingabe an einen Gott der Liebe, bei dem unser Lebensziel geborgen ist“. Aber gerade mit dieser letzten Wendung scheint Herrmann sich wiederum „das innerste Heiligthum der Religion“ zu verschliessen, „welches für den unerreichbar ist, der bei dem religiösen Verhältnisse seine eignen Zwecke, die von ihm zu erstrebenden Güter in Aussicht hat und nicht vielmehr lediglich dem göttlichen Willen demüthig sich unterordnet als dem persönlichen Urbild der Vollkommenheit“. (Lipsius.) Dem nähert sich indess auch Herrmann wieder, wenn er die Hinwendung zu den positiven sittlichen Forderungen nicht auf die Spannung des eignen Willens begründet, sondern auf die Erfahrung der Liebe Gottes zu uns, der sich als die das innere Leben der Erlösten schaffende Macht erweist. Dies ist ja in der That auch der Grundsatz der Reformation, dass nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch Gottes Gnade die Erlösungsgewissheit gewonnen wird. Wenn aber nun Herrmann fortfährt: Furcht und Reue sind nichts nütze, sondern die Sündenvergebung ist schon da für Jeden, der von der christlichen Gemeinde erfasst ist und nicht zu üppiger Contemplation in den Winkel kriecht, sondern Gott in der Welt zu finden weiss, so ist, so durchaus dem Letzteren zugestimmt werden muss, doch das Erstere eine wenigstens leicht missverständliche Behauptung, und das Problem der Erlösung scheint gelöst werden zu sollen, indem dieselbe mit dem Empfang der Sündenvergebung in der Gemeinde identificirt wird und gar nicht vielmehr direct auf die Beseitigung der die Einzelnen beherrschenden Macht der Sünde durch die persönliche Berührung des Menschengenies durch den Gottesgeist bezogen wird. — Oder soll dies etwa doch ausgedrückt werden in der Wendung, dass der Glaube, der p. 82 mit dem Gebetsverkehr identificirt wird, die freudige Anerkennung der leben-

schaffenden, im inneren Leben des Gläubigen eine Neuschöpfung wirkende Macht Gottes ist, so entbehrt auch dieser Gedanke wenigstens nicht eines „mystischen“ Zuges, den Herrmann aber sonst immer so streng auszuschneiden sucht; jene Neuschöpfung, welche — beiläufig bemerkt — doch als Product des Wechselverkehrs, nicht als Verkehr selbst zu fassen ist, lässt sich nicht begreifen, ohne ein inneres Geisteswirken Gottes, welches als ein supranaturaler Act eben doch ein Mysterium der Religion bleibt.

Im Allgemeinen scheint aber so auch die Selbstthätigkeit des Subjects zu kurz zu kommen, wenn einfach die Zugehörigkeit zur Gemeinde dem Einzelnen seine Erlösung verbürgt, und so oft auch Herrmann die sittliche Arbeit in der Welt als das eigentliche „priesterliche Amt“ des Christen bezeichnet, ja als das einzig mögliche Mittel zur Lösung der religiös-sittlichen Aufgaben auch nach Ansicht der Reformatoren hinstellt, — die freilich auch Gottesdienst und Sabbathruhe hierzu nicht missen wollten, — so tritt doch das echtchristliche ernste Kämpfen und Ringen um die persönliche Versicherung der Sündenvergebung zu sehr zurück vor dem blossen freudigen Empfangen und Benutzen der einem Jeden frei dargebotenen Gnade Gottes, die Nöthe und Anfechtungen einer „göttlichen Traurigkeit“ verschwinden ganz vor der Freude an dem, „was Gottes Gnade aus dem Sünder gemacht hat“. — Zwar will ja auch Herrmann, dass durch den Glauben nicht nur die Kraft, sondern auch der Antrieb zum sittlichen Handeln gegeben sei. Aber wenn er dies so zu begründen sucht, dass der Glaube durch das Verlangen, uns unter die Situation zu beugen, in der wir Gottes wirksame Kraft an uns erfahren, uns die Härte der Pflicht zur Verheissung verborgener Güter werden lässt und so zum Motiv der sittlichen Thätigkeit wird, so darf ein solcher Grund doch wieder als ein recht eigennütziger und gewinnsüchtiger bezeichnet werden. Ergiebt sich überhaupt aus dem religiösen Verhältniss eine Rückbeziehung auf die Welt, — was ja keineswegs überall und immer der Fall ist, — so liegt für

den Christen das Motiv zum sittlichen Wollen wohl eben nur darin, dass er seinen Selbstzweck vollständig in den Weltzweck Gottes einordnet, der nun, „als das persönliche Urbild des vollkommenen sittlichen Wollens angeschaut, die unbedingte ethische Nothwendigkeit des Wollens in sich selbst trägt“ und so den mit ihm sich gleichsetzenden menschlichen Willen nun auch zum ethischen Wollen einführt.

Was Herrmann sodann über das Leben des Glaubens im beständigen Gebete sagt, welches bei gegebenem Anlass in der Gebetsrede Gestalt gewinnt und worin besonders auch gerade den praktischen Fragen des äusseren Lebens, soweit sie das innere Leben wesentlich beeinflussen, ein vollberechtigter Platz eingeräumt wird, das ist voll und ganz anzunehmen; nur dürfte die Behauptung, dass das Gebet immer zunächst Dankgebet im Grunde sein wird, wenn auch in Form der Bitte vorgetragen, doch der psychologischen Wahrheit eben so wenig entsprechen, als der geschichtlichen Wirklichkeit. Unser Gebetsverkehr geht nicht darin auf, dass wir unser Glaubensleben als Erfülltsein mit stetem Dank für die Wohlthaten Gottes darstellen; und eben so wenig darin, dass wir einfach unsere Berufsarbeit in der Welt als eine gottgewollte auffassen, wie das Wort Herrmann's zu besagen scheint, dass „durch Beugung unter die sittlichen Forderungen der Mensch sich dem Göttlichen zuwendet“. Es ist nicht alles Andere, trotz Herrmanns Verdammungsurtheil, ein „eingebildetes Privatverhältniss“. Aber Herrmann kann ja die gerade im Gebetsverkehr dem Einzelnen von Gott geschenkte Gewissheit seines persönlichen Liebesverhältnisses, was doch schliesslich als das höchste und bleibendste Gut im Gebet empfangen wird, „welches allein einem Jeden das Recht giebt, von dem Zeugnisse des heiligen Geistes in seinem Inneren zu reden, und im Grunde der einzige für den Gläubigen zureichende Wahrheitsbeweis der Religion bleibt“: das kann Herrmann nur immer wieder als mystisch und unchristlich zurückweisen.

Der letzte Abschnitt über „die Gedanken des



Glaubens“ schliesst an die vorausgegangenen Ausführungen eng an und scheint mir weniger wesentlich Neues zu bringen. Mit Recht wird hier die persönliche Aneignung der in der Gemeinde ererbten Heilsgedanken betont, der allgemeine Vorsehungsgedanke durch den christlichen ersetzt; wenn aber an Stelle der unmittelbaren persönlichen Gotteserfahrung durchaus der „Glaubensgedanke“ gesetzt werden soll, d. h. das auf der geschichtlichen Würdigung der Offenbarung in Christo gegründete Vertrauen, dass Gott uns nahe sei, so fällt dies zusammen mit jener schon oben abgewiesenen Isolirung der Gottesoffenbarung auf Christus; und wenn weiterhin der Gedanke der Wiedergeburt, „der Neuschöpfung Gottes,“ mit dem fortdauernden Glaubensleben selbst schlechthin gleichgestellt wird, so geht doch dabei die charakteristische Bedeutung dieses Gedankens, der auch bei den Reformatoren den Ausgangspunkt der Heiligung, „den Anfangsact des wahren Geisteslebens gegenüber dem vorangehenden natürlichen Geistesleben“ bezeichnet, ganz verloren: eine Unterscheidung zwischen Wiedergeburt und Heiligung, die, wenn auch nicht praktisch durchzuführen, so doch principiell und theoretisch nicht ohne Weiteres aufgegeben zu werden verdient.

Die Schlussbemerkungen, welche Herrmann über die Stellung und den Werth dieser Glaubensgedanken für die theoretische Wissenschaft macht, betreffen die schon im Eingang berührte Frage nach dem Verhältniss von Religion und Philosophie, für welche beiden Gebiete menschlichen Geisteslebens er die reinlichste Sonderung nicht oft und stark genug fordern kann, gern bereit, dafür alle Vorwürfe eines unerträglichen „Dualismus“ auf sich zu nehmen.

Eine allgemeinere und principiellere Behandlung dieser vielbesprochenen Frage dürfte jedoch unter dem Gesichtspunkte des *relata refero* nur als überflüssig erscheinen — ganz abgesehen davon, wie wenig selbständig doch der Ungeübte hierüber urtheilen könnte. Doch möchten einige Gegenbemerkungen speciell zur Wahrung dieser Glaubensgedanken auch für das philosophische Denken wohl noch am Platze sein.

Allerdings ist ja der Inhalt dieser Glaubensgedanken — der Wiedergeburt, des Christus in uns, des mit Gott in Christo verborgenen Lebens der Seele — keine empirisch fassbare Grösse, aber doch bleiben jene als persönliche Erlebnisse, zu denen sie auch nach Herrmann werden müssen, factische Realitäten unseres inneren Lebens, nicht anders als die Gedanken der Freiheit, des Sittengesetzes; und ihre Wirkung kann, ja muss Gegenstand der thatsächlichen Erfahrung sein, freilich nicht der sinnlichen, wohl aber der inneren; und somit dürfen jene Objecte der Glaubensgedanken freilich nicht in dem Sinne in den Bereich des erfahrungsmässigen Erkennens herabgezogen werden, dass sie möglichst sinnlich greifbar dargestellt werden sollen; aber wohl bleiben sie, wie jeder religiöse Act in uns, wenn gleich kein psychologisch deducirbares Factum, so doch als „eine Bethätigung der transscendenten Bezogenheit des Ichs auf Gott und der Bethätigung Gottes im Ich, als ein das Ich über den empirischen Zusammenhang hinaus zum Ewigen erhebender Vorgang“ nach wie vor Gegenstand unseres geistigen Erkennens, ja müssen sogar in der wissenschaftlichen Dogmatik, bei der das philosophische Erkennen doch überall im Hintergrunde mitthätig ist, zum Object der theoretischen Lehre gemacht werden, wenn auch jenes innerste und tiefstverborgene Leben der Seele im Verkehr mit Gott nicht anders als mit den schonenden Händen des Glaubens berührt, als das göttliche Mysterium der Religion dankbar hingenommen werden will.

Wäre nun zum Schluss noch die Frage zu beantworten, die im Zusammenhang der Besprechung nur wenig Berücksichtigung finden konnte: nämlich die, inwieweit sich diese Theologie Herrmanns mit derjenigen Luthers, auf den er immer recurriert, auf unserem Gebiete deckt, so muss freilich bemerkt werden, dass jene dicta probantia aus der reichen Mannichfaltigkeit der Luther'schen Anschauungen eben doch nur nach der einen Seite hin ausgewählt und zusammengestellt worden sind, und dass diese Stellen selbst — an und für sich oft verschiedener Deutung fähig — zum Theil dadurch zu einem ganz anderen Sinne gekommen sind, als

sie ihn ursprünglich nach Luthers Absicht haben sollten. Für ihn lautete unter damaligen Verhältnissen meist eben die Fragestellung ganz anders, als für den Theologen unserer Tage.

Wenn Luther so heftig gegen die unchristlichen Mystiker und Schwärmer zu Felde zieht, so hatte er es ja dabei zu thun mit jenen erleuchteten „Propheten und Schwarmgeistern“, die unter der alleinigen Berufung auf ihr „inneres Wort“ jegliche Schriftautorität fallen liessen, dem Zeugniss der Gemeinde Hohn sprachen, ihre Ordnungen in Lehre, Cultus und Leben durchbrachen und umzustürzen drohten. Aber das sind doch wahrlich heutzutage nicht die Feinde mehr, gegen die sich Herrmann mit Luthers Zornmuth wappnen muss. Einer frommen, christlichen Mystik, von der sich Luther in seiner ersten Zeit so sehr angezogen, so tief angeregt fühlte, ist er treu zugethan geblieben Zeit seines Lebens. — Ebenso war für Luther in dem Punkte der alleinigen Gottesoffenbarung in Christo die Fragestellung ganz anders, als es nach Herrmann den Anschein hat. Wenn Luther in Christo allein den Mann sieht, der uns die sündenvergebende Gnade vermittelt, so war für ihn nicht der Gegensatz: die persönliche innere Erfahrung im Menschengemüth, sondern: die anmassende Selbst- und Werkgerechtigkeit des Katholicismus. Gegen die Ritschl-Herrmann'sche Auffassung des Ausdrucks „Gottheit Christi“ würde sich überdies Luther wohl mindestens eben so energisch verwahrt haben, als gegen das Treiben der „Propheten und Schwarmgeister“; er sah in Christi Menschheit auch den unmittelbar gegenwärtigen Gott, Christus ist ihm „der wahrhaftige, natürliche Gott“ und nicht bloss der Offenbarer des göttlichen Liebewillens für uns, wie gerade die auch von Herrmann (p. 45) angeführte Stelle EA 50, 175 deutlich genug zeigt (cf. EA 7, 73). — Ueber die persönliche Heilsgewissheit, die dem Einzelnen in der christlichen Gemeinde verbürgt ist, ist Luthers Meinung auch nicht die, dass Jeder, der „im Bereich der Gemeinde sich befindet“ und dieses Umschlossensein als „eine Fügung und Kundgebung Gottes“ versteht, auch schon in dem Sinne

„in der Gnade ist“, dass sie ihm dadurch nun auch persönlich zugeeignetes Heilsgut geworden ist; sondern Luthers Wort EA 12, 318 will doch nur besagen, dass der in der Gemeinde bezeugte objective Gnadenwille feststeht, auch wenn der Einzelne in Sünde fällt: ähnlich wie Paulus im Römerbrief die Gnade als eine objective, das Reich der Sünde überwiegende Macht hinstellt.

Gegenüber diesem Zuviel, welches Herrmann in Luthers Wort hineinlegt, muss andererseits Luther wohl dagegen in Schutz genommen werden, dass er nicht gezeigt haben soll, inwiefern im christlichen Glauben nicht nur Kraft, sondern auch Antrieb zum sittlichen Wollen liegt. Auch schon für Luther ist doch dieser Antrieb in der dankbaren Freude enthalten, durch Gottes Gnade dem lähmenden Zusammenhang mit der Welt entnommen und dadurch sein freier Mitarbeiter in seinem Reiche geworden zu sein.

Besonders in diesem letzten Punkte, der Vergleichung der Herrmann'schen mit der Luther'schen Theologie, musste sich der Ref. auf die Hervorhebung einiger Hauptfragen beschränken. Inwieweit es ihm im Uebrigen gelungen ist, die wahren Ansichten Herrmanns zu erfassen und richtig zu verfolgen und da und dort mit Ausstellungen zu begleiten, — die immerhin bescheidener sich vernehmen lassen, als ein Loben der zahlreichen trefflichen Ausführungen, — dies zu entscheiden, muss einsichtigerem Urtheil überlassen bleiben, dem es auch nicht entgangen sein wird, wie viel bei der obigen Besprechung Ref. dem Vorgange und den Anregungen Lipsius' zu verdanken hat. Immerhin aber dürfte neben den Bemerkungen über einzelne untergeordnete Punkte auch die wiederholte Behandlung der principiellen Controversfragen für den Zweck dieser Arbeit als nicht gerade zweck- und nutzlos erscheinen.

---

## Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen.

Von

H. Gelzer.

Die zweite Hälfte des sechsten und der Anfang des siebenten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gehören für den geschichtlichen Betrachter zu den erfreulichsten Epochen der christlichen Kirche; gerade die Spitzen der Hierarchie, die „apostolischen“ Stühle waren damals von einer Reihe Männer besetzt, welche durch hervorragende Gaben des Geistes, wie durch praktische werththätige Frömmigkeit gleichmässig sich auszeichneten. Vollgültige Zeugen sind sowohl Gregor von Rom und Johannes Eleemon von Alexandrien, als auch Sergios von Constantinopel und Honorius von Rom. Dass die Kirche selbst die Einen als Heilige verehrt, die Andern als Häretiker verdammt, fällt natürlich für die ernsthafte Würdigung dieser Männer nicht ins Gewicht. Einer der glänzendsten Vertreter dieser Classe von Kirchenfürsten ist nun ohne Frage Johannes der Faste, Patriarch von Constantinopel 588—595. Die griechische Kirche verehrt ihn noch gegenwärtig als Heiligen und ebenso hat die römische Congregation zur Correctur der orientalischen Kirchenbücher, wenn auch nach langer Prüfung, seine kirchliche Verehrung gestattet. Wenn ihn daher die Bollandisten aus der Heiligenliste gestrichen haben (*illum e sacris fastis excludimus*), so ist das ein kirchlich



autoritätloser Machtspruch einzelner Gelehrter. Leider scheint die vita dieses merkwürdigen Mannes untergegangen zu sein; nur die Acten der VII. ökumenischen Synode enthalten ein inhaltlich freilich belangloses und ziemlich einfältiges Bruchstück daraus. Immerhin liegen zu seinem Lobe die gewichtigsten Zeugnisse vor. Nicht bloss die eignen Genossen rühmen ihn, wie Theophylaktos Simokatta, der der Patriarchalcurie eng befreundete Reichshistoriograph<sup>1)</sup> oder Sophronios von Jerusalem, der ihn ἀρετῆς οὐκ ἐκλήριον<sup>2)</sup> nennt; sondern auch sein heftiger Gegner, Gregor der Grosse, kommt immer wieder auf seine Demuth, Enthaltksamkeit und Mildthätigkeit zurück. Ebenso emphatisch — und das ist gewiss ein vollgültiges Zeugniß — preist seine Frömmigkeit der monophysitische Syrer Johannes von Ephesos, welcher scharf genug über seine beiden Amtsvorgänger Johannes und Eutychios aburtheilt. Er ist nach ihm „ein der Enthaltksamkeit, dem Fasten und Wachen ergebener Mann, der beständig in einer Zelle der grossen Kirche ruhig wohnte“.

Wie Gregor, sagt auch Johannes aus, dass ihm nur nach heftigem Widerstreben die hohe Kirchenwürde konnte aufgenöthigt werden. Und dieser Mann, so streng gegen sich selbst, war nach demselben Gewährsmann milde und duldsam gegen Andersdenkende; die unglücklichen Dissidenten (διακρινόμενοι — Monophysiten), welche seit dem Tode Theodora's, „der gottseligen Augusta“ fast vierzig Jahre hindurch von geistlichen und weltlichen Obern in aller erdenklichen Weise waren gehetzt und misshandelt worden, fanden in dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche einen kräftigen Beschützer. Dem hauptstädtischen Gassenpöbel, welcher die Reinheit seines Glaubens durch Plünderung und Misshandlung der Dissidenten beurkundete und sich dabei auf des verstorbenen Eutychios Gebot berief, erwiderte er: „Ich befehle, dass Friede und Ruhe sei in

1) VII, 6 p. 280, ed. Bonn.

2) Photius, Biblioth. p. 287 a 20. Isidor von Sevilla de viris illustr. c. 39: vir inaeestimabilis abstinentiae et eleemosynis largissimus.

meinen Tagen. Wenn ihr aber bei Eutychios Eingang gefunden habt, so geht jetzt hin zu ihm, und wenn er es auch befiehlt, so könnt ihr es thun.“ Als ihm Kaiser Mauricius befahl, die Monophysiten zu verfolgen, war er „untröstlich und traurig“. Er antwortete mit Entrüstung also: „.... Was haben die Diakrinomenen gesagt oder gethan, dass wir sie verfolgen sollen? .... Wie kann ich Christen verfolgen, die untadelich in ihrem Christenthum sind und noch mehr zu glauben vermeinen, als wir.“ Und so verhinderte er damals die Verfolgung<sup>1)</sup>.

Mit dieser Duldsamkeit stimmt auch die Milde seiner Bussregel überein, welche die spätere griechische Kirche deshalb tadelte. Die unter Alexios Komnenos 1081 versammelte Synode sagt: Die Bussdisciplin des Fasters hat durch allzugrosse Nachsicht Viele ins Verderben geführt. Sehr human und echt christlich giebt er selbst die Gedanken an, welche ihn bei Abfassung seiner Vorschriften leiteten: „Strafen werden auferlegt im Verhältniss zu der Kraft und dem Willen des Sünders und nicht im Verhältniss zur Grösse der Missethaten. Denn wer für geringe Vergehen willig und schnell Strafe oder Tadel zu erleiden bereit ist, der erhält nicht allein Erlass der Strafe, sondern Preis. Wer sich aber schwer vergangen und verstockten oder trägen Sinnes ist, auch den soll keine allzu harte Strafe treffen, damit er nicht durch die Härte derselben verschlungen werde und aus verzweifelttem Gemüthe der kirchlichen Heilanstalt den Rücken kehre. Uns ist nicht geboten, das Leichte schwer zu machen und Schweres aufzuerlegen. Denn sanft ist Christi Joch, und seine Last ist leicht. Mit Liebe und Sanftmuth muss man den Unterschied der Personen und des Ortes, des Wissens und der Unwissenheit auseinander halten und in Allem die Absicht und die Meinung der heiligen Väter gewissenhaft befolgen.

---

1) Freilich bezeugen Theophylakt und Johannes von Ephesos, dass er um so eifriger sich bei der Inquisition gegen die heimlichen oder auch nur angeblichen Heiden betheiligte; indessen Toleranzgedanken nach der Schabione des 19. Jahrhunderts kann man billiger Weise von einem Prälaten des 6. Jahrhunderts nicht verlangen.

So spricht der h. Chrysostomos: „Die Busse wird nicht nach der Zeit beurtheilt, sondern nach der Stimmung des Herzens.“ Ebenso der grosse Basileios: „Das beurtheilen wir nicht nach der Zeit; sondern auf die Art und Form der Busse richten wir unser Augenmerk. Ausserdem versichert Chrysostomos, der humanste unter den Lehrern: Nicht viele Tage bedurften die Niniviten zur Busse, sondern bloss drei, und der Schächer hatte nicht einmal so viel Stunden nöthig; für ihn genügte zur Busse die kurze Spanne Zeit, in welcher er das Wort aussprach und sofort ging er ein in das Paradies.“ Da du dies weisst, bestimme die Strafe nicht peinlich genau nach den Busscanones, sondern nach der individuellen Beschaffenheit des Büssenden.

Trotz alledem ist dieser Mann von der römischen Geschichtschreibung, welche sonst mit dem Beiwort „des heiligmässigen Greises“ nicht kargt, scharf verurtheilt worden wegen seines Streites mit Gregor dem Grossen. Es ist bekannt, dass derselbe sich um den Titel des „*οἰκουμηνικὸς πατριάρχης*“ drehte. Seit Baronius ist diese Frage viel erörtert worden; indessen, wie mir scheint, ist dabei ein Hauptpunct ausser Acht gelassen oder wenigstens nicht mit nöthiger Schärfe betont worden.

Es handelt sich darum, zu entscheiden, ob Johannes sich selbst so genannt oder ob ihm nur Andere diesen Titel gegeben haben. Mit andern Worten ist *οἰκουμηνικὸς πατριάρχης* seine Signatur oder seine Titulatur. Im ersteren Falle hätte allerdings Johannes etwas für die damaligen, wie die folgenden Jahrhunderte Unerhörtes gethan und Gregor wäre mit seinem nefandum elationis vocabulum durchaus in seinem Rechte; im anderen Falle hätte Johannes lediglich eine nahezu 100jährige Gepflogenheit beibehalten, und Anastasios von Antiochien und Kaiser Mauricius, welche Gregor vorwerfen, unnützer Weise ein scandalum erregt zu haben, behielten Recht. Ich glaube nun, dass bei genauer Interpretation von Gregors Worten nur die zweite Alternative sich wird festhalten lassen.

Indessen vorher wird es am Platze sein, Signatur und Titulatur der orientalischen Patriarchate etwa von dem Zeit-

raum der III. bis zur VII. ökumenischen Synode genauer zu durchmustern. Ich halte mich dabei an den Sprachgebrauch der officiellen Actenstücke, da die Schriftsteller in ihrer Terminologie schwankend und unzuverlässig sind. So wird sich der amtliche Sprachgebrauch feststellen lassen, und wenn uns auch gerade für die Epoche des Fasters derartige officiële Actenstücke fehlen, wird der constante Gebrauch der vorhergehenden und der nachfolgenden Zeit doch keinen Zweifel über die richtige Deutung von Gregors Worten übrig lassen.

Wir betrachten zuerst die Signatur der Patriarchen.

Auf den ökumenischen Concilien subscribiren sie ausnahmslos nur *ἐπίσκοπος*.

Ephesinum: *Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὑπέγ.*

*Ἰουβενάλιος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων ὑπέγ.*

und auf dem sog. conciliabulum:

*Ἰωάννης ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας τῆς ἀνατολῆς συνεθέμην κτλ.*

Chalcedonense, actio III: *Ἀνατόλιος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ὀρίσας . . ὑπέγ.*

*Μάξιμος ἐπίσκοπος τῆς μεγάλης πόλεως Ἀντιοχείας ὀρίσας . . . ὑπέγ.*

actio VI: *Ἀνατόλιος ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ὀρίσας ὑπέγ.*

*Μάξιμος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας ὀρίσας ὑπέγ.*

*Ἰουβενάλιος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων ὀρίσας ὑπέγ.*

genau so auch in der XVI. actio, nur dass Maximus *Ἀντιοχείας Συρίας* schreibt.

Constantinopolitanum II: *Εὐτίχιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ἐψηλαφησάμην τὰ προκείμενα κτλ.*

*Ἀπολλινάριος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας.*

*Δομνῖνος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Θεουπολιτῶν.*

Constantinopolitanum III, actio XVIII:

*Γεώργιος ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ὀρίσας ὑπέγ.*

*Θεοφάνης ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος Θεουπόλεως ἦτοι Ἀντιο-*

χείας ὀρίσας ὑπέγ. und genau so unter dem λόγος προσφωνητικός an Kaiser Constantin.

Quinisextum:

Παῦλος ἀνάξιος ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ὀρίσας ὑπέγ.

Πέτρος ἀνάξιος ἐπ. τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως ὀρίσας ὑπέγ.

Ἀναστάσιος ἐλάχιστος ἐπ. τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ ὀρίσας ὑπέγ.

Γεώργιος ἐλάχιστος ἐπ. Ἀντιοχείας ὀρίσας ὑπέγ.

Nicaenum II: Ταράσιος ἐλέγ θεοῦ ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης .... ὑπέγ.

Ganz ebenso unterschreiben sie in den Particularsynoden, so Flavian auf der zu Absetzung des Eutyches versammelten Synode: Φλαβιανὸς ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ὀρίσας ὑπέγ.; ebenso Menas 536 actio IV und V: Μηρᾶς ἐλέγ θεοῦ ἐπ. ΚΠ. Ῥώμης ὀρίσας ὑπέγ. Gennadios in der Synode von 459, Lambec. VIII, 421: Γεννάδιος ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ὑπέγραψα. Sergios in der wegen der ἔκθεις berufenen Synode: Σέργιος ἐλέει θεοῦ ἐπ. ΚΠ. Ῥώμης ὑπεσημνήμην. Pyrros in der aus eben diesem Anlass berufenen Synode: Πύρρος ἐλέει θεοῦ ἐπ. ΚΠ. Ῥώμης ὑπεσημνήμην (Mansi X, 1001 und 1004). Ferner unterschreibt der Patriarch von Jerusalem in der palästinensischen Synode von 536: Πέτρος ἐλέει θεοῦ ἐπ. Ἱεροσολύμων ὀρίσας ὑπέγ.

Ganz ähnlich lauten die Aufschriften der Synodica, von denen uns die Acten der VI. Synode (Mansi XI, 576) drei aufbewahrt haben:

τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Βιταλιανῷ Θωμᾷ ἀνάξιος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν.

τῷ τὰ πάντα κτλ. Μακαρίῳ Ἰωαννῆς ἀνάξιος ἐπίσκοπος.

τῷ τὰ πάντα κτλ. Μακαρίῳ Κωνσταντῖνος ἀνάξιος ἐπίσκοπος.

Desgleichen unterschreibt Makarios von Antiochien sein der VI. Synode dargereichtes Glaubensbekenntniss (Mansi XI, 357): ἡ ὑπογραφή· Μακάριος ἐλέει θεοῦ ἐπίσκοπος Θεουπόλεως ... ὑπεσημνήμην.



Ebenso figuriren die Patriarchen in Briefen und sonstigen Actenstücken:

Constantinopel: (Pitra: jur. eccles. Graecorum hist. et monum. II, p. 173, cf. Mansi IV, 514) τοῖς κυρίοις τιμιωτάτοις ἀδελφοῖς καὶ συνεπισκόποις Ἀῤῥηλίῳ, Βαλεντίνῳ καὶ τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν τῇ Ἀφρικῇ συνελθοῦσι συνόδῳ Ἀττικὸς ἐπίσκοπος.

Unter einer Eingabe an den Kaiser: Mansi IV, 1236: Νεστόριος ἐπίσκοπος ΚΠ. Mansi X, 1020: Sanctissimo et beatissimo fratri et consacerdoti domino Theodoro Paulus indignus episcopus in domino S. Mansi XIII, 458: τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ κυρίῳ Ἀδριανῷ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Ταράσιος ἐλέγ θεοῦ ἐπ. ΚΠ. νέας Ῥώμης ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Alexandreia Mansi IV, 680. Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας προσφωνητικὸς ταῖς εὐλαβεστάταις βασιλίσσαις. Mansi IV, 884: τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ ἐπισκόπῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ Κίριλλος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν. Mansi IV, 1228: Κύριλλος ἀρχιεπίσκοπος Ἀλεξανδρείας Κομαρίῳ καὶ Ποταμίῳ ἐπισκόποις. In der vita S. Joannis Eleemosynarii XIII in einem Erlass an die Alexandriner: Ἰωάννης ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Brief des Kyros an Sergios, Mansi XI, 565: ὑπογραφή. Κῦρος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος ὑπερευχόμενος τῆς θεοτιμῆτος ἐνζῴας τοῦ τρισμακαρίστου μου δεσπότητος ἀνήγαγον. Ueberschrift des Unionsvertrags mit den Theodosianern, Mansi XI, 564: πληροφορία γενομένη παρὰ Κίρου ἐλέγ θεοῦ ἐπισκόπου τὸν τότεν ἐπέχοντος κατὰ θεῖον θέσπισμα τῶν ἀγαθῶν καὶ καλλινίκων ἡμῶν δεσποτῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ταύτης τῆς Ἀλεξανδρείας φιλοχρίστου πόλεως.

Antiochien: Mansi IV, 1062: τῷ δεσπότη μου θεοφιλεστάτῳ καὶ ὀσιωτάτῳ ἐπισκόπῳ Νεστορίῳ Ἰωάννης ἐν κυρίῳ χαίρειν. Mansi XI, 512: λόγος προσφωνηθεὶς τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ εἰρηνοποιῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ παρὰ Μακαρίου ἐπ. Θεουπόλεως.

Jerusalem: Mansi VIII, 1067: τῷ δεσπότη μου τῷ θεοφιλεστάτῳ καὶ ὀσιωτάτῳ συλλειτουργῷ Ἰωάννῃ καὶ τῇ

ἐνδημοίωσιν κατὰ τὴν φιλόχριστον ΚΠ. ἀγία συνόδω Ἰωάννης  
ἐλέω Θεοῦ ἐπ. Ἱεροσολύμων.

Aus diesen Beispielen, deren Zahl leicht zu vermehren wäre, ergibt sich das Resultat, dass vom fünften bis zum achten Jahrhundert sämmtliche Patriarchate nur *ἐπίσκοπος* zeichneten; die Signatur *πατριάρχης* kommt gar nicht vor, *ἀρχιεπίσκοπος* zweimal, und beide Angaben sind verdächtig. Da Anatolios und alle anderen Patriarchen sich in den übrigen Actionen zu Chalcedon stets nur *ἐπίσκοπος* nennen, wird auch das eine Mal, wo er sich *ἀρχιεπίσκοπος* nennt, obschon die lateinische Version auch so liest, eine Nachlässigkeit der Schreiber vorliegen. Ebenso wird der den ephesinischen Concilsacten einverleibte Brief Cyrills, wo er sich *ἀρχιεπίσκοπος* nennt, diese Ueberschrift, wie so häufig solche auf den Concilien zur Verlesung kommende Actenstücke, durch die Redactoren nachträglich erhalten haben.

Vollkommen abweichend von allem sonstigen Gebrauch ist dagegen die Ueberschrift der Sentenz, welche Menas und das Concil von 536 gegen Anthimos erlassen. Mansi VIII, 959: *Μηνᾶς ἀρχιεπίσκοπος Ῥώμης Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης καὶ πᾶσα ἡ ἐνδημοῦσα τῇ αὐτῇ φιλοχρίστῳ νέῃ Ῥώμῃ σύνοδος Ἀνθίμῳ τῷ εὐλαβεστάτῳ*<sup>1)</sup>. Diese Ueberschrift verstösst gegen allen sonstigen Usus, welchen die Patriarchen bei Aufschriften und Unterschriften in Anwendung bringen. Indessen begründete Zweifel gegen die Echtheit der vorliegenden Form der Urkunde oder nur der Ueberschrift lassen sich nicht vorbringen. Die Ueberschrift kann nicht, wie so häufig in Concilsacten, nachträglich zugesetzt sein; der Diakon und Notarius Diodoros verliest die Urkunde feierlich mit Aufschrift und unterschriftlicher Datirung, also fragelos genau wörtlich. Man müsste, um die auffälligen Worte *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* aus dem Texte zu bringen, zu der abgeschmackten Hypothese des Severinus Binius zurückgreifen, welcher von einer posteriorum Graecorum impostura

1) Mit Recht hat auf die Bedeutung dieser Stelle bereits Hinschius: Kirchenrecht I, p. 547 N. 2 hingewiesen.

natürlich nicht aus kritischen, sondern aus dogmatischen Gründen träumt. Am Texte also ist keinesfalls zu rütteln.

Desungeachtet wird sich doch eine Erklärung des so ungewöhnlichen Titels des Patriarchen geben lassen. Derselbe spricht hier nicht als Einzelperson, sondern als Synodalpräsident. Menas und die Synode sind ein untrennbares Ganze, welches in feierlichster Form eine letzte Mahnung an Anthimos richtet. Im Grunde spricht also gar nicht Menas selbst, sondern die Synode, und dass diese dem vorsitzenden Patriarchen seine Ehrenprädicate giebt, ist nur natürlich.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der für die Patriarchen gültigen Titulaturen und Ehrenprädicate. Der liber diurnus (Rozière S. 11) giebt als superscriptio ad patriarcham: Dilectissimo fratri illi ille. Schon Garnier und Baluzius haben dazu Beispiele gesammelt, welche sich leicht vermehren lassen, so schreibt z. B. Cölestin I. an' Nestorios, Kyrillos und Johannes, Vigilius an Eutychios u. s. f. Die orientalischen Patriarchen selbst tituliren sich ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργός und setzen noch häufig δεσπότης voran. So schreibt Kyrillos an Nestorios: τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ Κύριλλος καὶ ἡ συνελθούσα σύνοδος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κτλ. (Mansi IV, 1068) an Johannes von Antiochien: τῷ κυρίῳ μου ἀγαπητῷ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Ἰωάννῃ Κυρίλλος ἐν κυρίῳ χαίρειν. (Mansi IV, 1049) und genau so an Domnos (Mansi VII, 320), ebenso Johannes an Kyrillos (Mansi V, 289) τῷ δεσπότῃ μου τῷ θεοφιλεστάτῳ καὶ ἀγιωτάτῳ συλλειτουργῷ Κυρίλλῳ Ἰωάννης ἐν κυρίῳ χαίρειν. Ebenso Menas an Petros von Jerusalem (Mansi VIII, 1166): τῷ πάντα θεοφιλεστάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Πέτρῳ Μηρᾷ ἐν κυρίῳ χαίρειν und fast ebenso Johannes von Jerusalem an Johannes von Constantinopel, nur dass er τῷ δεσπότῃ μου vorsetzt. Demnach ist auch Mansi VII, 322 zu schreiben: τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ [ἀδελφῷ] καὶ συλλειτουργῷ Δόμνῳ Πρόκλος ἐν κυρίῳ χαίρειν. Erst mit dem siebenten Jahrhundert werden die drei kleinen orientalischen Patriarchen bedeutend demüthiger; Sophronios von Jerusalem setzt in dem Briefe

an Sergios ἀρχιεπισκόπου καὶ πατριάρχῃ ΚΠ. bei; Kyros nennt Letzteren ökumenischen Patriarchen und ebenso die drei Patriarchen den Tarasios.

Wenig Umstände mit den Patriarchen macht auch die constantinopolitanische Patriarchalkanzlei, welche die Acten der ökumenischen Synoden redigirt, wie dies die Form der Präsenzlisten erweist.

Chalcedonense actio I: Ἀνατολίου τοῦ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλωνύμου ΚΠ. νέας Ῥώμης καὶ Διοσκόρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρέων. Bei den übrigen lassen die Copisten die Titulaturen weg.

Constantinopolitanum II, collatio I: Eutychio sanctissimo patriarcha regiae Constantinopolis novae Romae, Apollinario sanctissimo archiepiscopo Alexandrinae magnae civitatis, Domno sanctissimo patriarcha Theopolitanae magnae civitatis, N. N. vicem agentibus Eustachii sanctissimi episcopi Hierosolymitani.

Constantinopolitanum III: Γεωργίου τοῦ ὁσιωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου ταύτης τῆς μεγαλωνύμου ΚΠ. νέας Ῥώμης .. καὶ Μακαρίου τοῦ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεουπόλεως Ἀντιοχείας.

Nicaenum II: Ταρασίου τοῦ ὁσιωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλωνύμου ΚΠ. νέας Ῥώμης.

Wie man sieht, ist für sämmtliche Patriarchen der Titel ἀρχιεπίσκοπος in den Präsenzlisten constant, und die einzige Ausnahme bilden Eutychios und Domnos in den Acten des fünften Concils. Hier haben diese Beiden durch alle Collationen den Titel patriarcha; indessen diese Acten sind nur lateinisch und schlecht überliefert. Immerhin kann man sagen, die übliche Bezeichnung für die Patriarchen unserer Epoche ist ἀρχιεπίσκοπος; so heissen sie fast immer auf den Titeln ihrer Werke und in den Viten bis ins siebente Jahrhundert<sup>1)</sup>; aber auch sonst lässt sich der Titel viel belegen.

1) Dass unter diesen Titeln mehrfach ψευδεπίγραφα mitunterlaufen, ist ohne Bedeutung; die Fälscher gehören unserer Epoche an

Constantinopel: Paulus βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παύλου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. τοῦ ὁμολογητοῦ.

Nektarios: Νεκταρίον ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. διήγησις δι' ἣν αἰτίαν τῷ πρώτῳ σαββάτῳ κτλ. Lambec. IV, 97.

Johannes Chrysostomos: z. B. τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου. Combefis. auct. nov. I, 602.

Proklos: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Προκλου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. λόγος κτλ. Combefis. l. c. I, p. 302. Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. πρὸς Ἀρμενίους περὶ πίστεως. Mansi V, 421.

Flavian: in der Synode gegen Eutyches heisst es in der Präsenzliste: προκαθεζομένου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Φλαβιανοῦ, wenn er redet, heisst es stets: ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος εἶπεν.

An Anatolios schreibt Papst Leo (Mansi VI, 197) τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ Ἀνατολίῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ. Λέων ἀρχιεπίσκοπος Ῥώμης; die ägyptischen Bischöfe (Mansi VII, 531) adressiren: Sanctissimo et Dei amantissimo archiepiscopo Constantinopolitano et catholicae ecclesiae Anatolio episcopi Aegyptiacae dioecesis.

Menas erhält von den Mönchen auf der Synode von 536 einen folgendermassen überschriebenen libellus (Mansi VIII, 995): τῷ δεσπότῃ ἡμῶν τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλίδος Μηνᾶ.

Sergios in seinem Briefe an Kyros (Mansi XI, 525) nennt ihn: Μηνᾶς ὁ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπίσκοπος τῆς Θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως. In der Synode von 536 heisst es, wenn er spricht: ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ ἡ ἁγία σύνοδος εἶπεν, wofür allerdings bisweilen eine reichere Formel eintritt.

Eutychios Photios Bibl. p. 245: περιεῖχε δὲ τὸ τεῦχος καὶ ἐπιστολὴν αὐτοῦ (Εὐλογίου) γεγραμμένην Εὐτυχίῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ.

und belegen damit den gültigen Sprachgebrauch des sechsten und siebenten Jahrhunderts.



Germanos: Pitra Jur. ecc. Gr. hist. et mon. II, 298: Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία.

Alexandreia: Dionysios (Beveridge Synod. II, 1) ἐπιστολὴ τοῦ μακαρίου Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς Βασιλείδην ἐπίσκοπον κτλ.

Petros (Beveridge Synod. II, 8): τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Πέτρου καὶ μάρτυρος κανόνες κτλ. (Lambec. VIII, 414) τ. ἁγίου Πέτρου ἀ. Ἀ. κτλ.

Athanasios βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας (Combetis. auctor. nov. I, 498) τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου. etc.

Timotheos (Lambec. VIII, 419): ἀποκρίσεις κανονικαὶ Τιμοθέου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας<sup>1</sup>).

Theophilos (Beveridge Synod. II, 370 = Lambec. VIII, 418): Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας τῶν Θεοφανίων ἐπιστάντων ἐν κυριακῇ προσφώνησις<sup>1</sup>).

Kyrillos: an ihn schreibt Paulos von Emesa (Mansi V, 288) τῷ δεσπότη μου τῷ πάντων ἔνεκα ἁγιωτάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Κυρίλλῳ Παῦλος ἐπ. ἐν κυρίῳ χαίρειν. Mansi V, 1: ἐπίλυσις τῶν ἐβ' κεφαλαίων ῥηθείσα ἐν Ἐφέσῳ ὑπὸ Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας.

In seinen Werken beginnen die Titel regelmässig: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κτλ.

Proterios: Der Brief des alexandrinischen Clerus an Kaiser Leo erwähnt (Evagr. II, 8) τὸν ἁγιώτατον ἡμῶν τὸν τηλικαῦτα πατέρα καὶ ἀρχιεπίσκοπον Προτέριον.

Timotheos Heluros: Das ἐγκύκλιον des Kaisers Basiliskos (Evagr. III, 4) ist adressirt: Τιμοθέῳ τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ Θεοφιλεστάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως.

1) Beveridge Synod. II, 164 steht τοῦ ἁγ. ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.

Timotheos Salophakiolos: Im Briefe des Petros Mongos an Akakios (Evagr. III, 17) heisst es: τὰ λείψανα τοῦ ἐν ἁγίοις ἡμῶν πατρὸς τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Τιμοθέου.

Eulogios Photios biblioth. p. 536: ἀνεγνώσθη τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐλογίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας βιβλίου τοῦ κατὰ Ναυατιανῶν κτλ. cf. p. 165 und 127.

Johannes Eleemon: Seine vita trägt die Ueberschrift: Λεοντίου ἐπ. Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου εἰς τὰ λείποντα τοῦ βίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Ἰωάννου τοῦ ἐλεήμονος. vita ep. XXVII μονὴ αἰωνία καὶ ἀνάπαυσις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας.

Georgios (Lambec. VIII, 272): Γεωργίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐξήγησις κτλ.

Denselben Titel führt sogar noch der erst 805 blühende Christophoros. (Lambec. VIII, 364) τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Χριστοφόρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας παραίνεσις ψυχωφελής.

Antiochien Babylas (Lambec. VIII, 235): ἀθλήσις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βαβύλα ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας.

Johannes: in conciliabulum Ephesinum heisst es regelmässig: ὁ Θεοφιλέστατος ἀρχιεπίσκοπος Ἰωάννης εἶπεν.

Ephraim Mansi XI, 431: χρῆσις τοῦ ἐν ἁγίοις Ἐφραΐμιου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας.

Anastasios (Mansi XI, 436): χρῆσις τοῦ ἐν ἁγίοις Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας. Combefis. auct. nov. I, 849: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς παναχράντου καὶ Θεοτόκου Μαρίας. cf. Lambec. VIII, 117.

Makarios Kaiser Constantin schreibt in dem Briefe an Georg von Constantinopel (Mansi XI, 201): Μακαρίῳ τῷ ὀσιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Ἀντιοχείων μεγαλοπόλεως.

Jerusalem: Kyrillos (Combefis. auct. nov. I, 622): τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων εἰς ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου.

Petros novell. XL, ὁ αὐτὸς βασιλεὺς (= Justinianus) Πέτρω τῷ ὑσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Ἱεροσολύμων.

Sophronios (Rhein. Mus. 1886 S. 501): τοῦ ἁγίου Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων εἰς τὰ θεῖα τοῦ σωτῆρος γενεθλία κτλ. cf. Lambec. IV, 128 etc.

Modestos Photius Bibl. p. 511: Μοδέστον ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων εἰς τὰς μεροφόρους. cf. p. 512.

Der Titel ἐπίσκοπος lässt sich ebenfalls belegen; indessen findet er sich vielfach in Briefsammlungen und Concilsacten an Stellen, wo die Ueberschrift ersichtlich in einer verkürzten, von den Redactoren zurechtgemachten Form vorliegt, also eine officiële Gewähr nicht vorhanden ist<sup>1)</sup>. So adressirt Kyrillos an den Bischof Proklos (Mansi IX, 409), Simplicius an den Bischof Akakios (Mansi VII, 978); die Briefe an Petros den Walker gehen meist an den Bischof von Antiochien, nur Quintian titulirt ihn Erzbischof nach dem von Lambecius beschriebenen Wiener Codex. Officiell ist dagegen der Titel bei Johannes von Antiochien auf dem conciliabulum Ephesinum (Mansi IV, 1260) παρόντος ἐν τῇ οἰκίῳ καταγωγῇ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ θεοφιλεστάτου Ἰωάννου ἐπισκόπου τῆς Ἀντιοχείων μητροπόλεως τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως. Ebenso sind die kaiserlichen Schreiben an Kyrillos und Dioskoros adressirt: Ἀντίλλῳ ἐπισκόπῳ (Mansi IV, 1109) und Διοσκόρῳ ἐπισκόπῳ (Mansi VI, 600). Auch Theodoret titulirt den Nestorios bloss Bischof u. s. f. In ihren Werken heissen so Gregorios von Antiochien (Lambec. IV, 134), Γρηγορίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας λόγος εἰς τὴν τρίτημερον τοῦ κυρίου ἀνάστασιν. Kyrillos: ὁμιλία Ἀντίλλῳ ἐπ. Ἀλεξανδρείας ἐν Ἐφέσῳ ὥραία πάντ (Mansi V, 177) und Georgios von Alexandrien. Photius Bibl. p. 78: ἀνεγνώσθαι βιβλίον τὸ περὶ τὸν Λουσόστομον ἐπιγραφὴν ἔχον Γεωργίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.“

Merkwürdig dagegen ist, wie spät und selten der offi-

1) Gerade so ist es bei Victor von Tunnuna feststehender Sprachgebrauch, den fünf Patriarchen nur den Titel episcopus zu geben. Auch Theophanes hat meist so in den älteren Partien.

cielle Gebrauch des Titels *πατριάρχης* sich nachweisen lässt<sup>1)</sup>. Das älteste Beispiel, wo das Wort als officieller Amtstitel vorkommt, ist wohl der Brief des Kaisers Theodosius an Valentinian (Mansi VI, 68): *παρὰ Λέοντος τοῦ εὐλαβεστάτου πατριάρχου*. Ebenso ist der libellus poenitentiae der asianischen Bischöfe an Akakios überschrieben (Evagr. III, 9): *Ἀκακίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ ὁσιωτάτῳ πατριάρχῃ τῆς κατὰ τὴν βασιλείουσαν ΚΠ. νέαν Ῥώμην ἁγιωτάτης ἐκκλησίας*. Desgleichen ruft die Synode von Jerusalem 536 (Mansi VIII, 1166): *ἀναγινωσκέσθω καὶ τὰ ὅσια γράμματα τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου τῆς βασιλευούσης πόλεως Μιῤῥᾶ*. Ferner findet sich der Titel in den Acclamationen (Mansi VIII, 1084): *Ἐπιφανίου τοῦ πατριάρχου πολλὰ ἔτι*, (aber Mansi VIII, 1087: *Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου π. τ. ἔ.*), ebenso

1) Recht jung scheint beiläufig auch der Patriarchenname bei den Titulaturpatriarchen von Aquileja und Grado. Die Lehrbücher berichten nach Paulus Diaconus (II, 10), dass bereits Paulinus von Aquileja, der beim Einbruch der Langobarden nach Grado floh, diesen Titel führte. Allerdings nennt Paulus alle Bischöfe von Alt- und Neu-Aquileja so; indessen das beweist nur den Sprachgebrauch für die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts. Bemerkenswerth ist, dass die echten Briefe Pelagius' II. (Jaffé 1054, 1055, 1056) diesen Sprachgebrauch noch nicht kennen, sondern nur die gefälschten (Jaffé 1047, 1053). Dasselbe gilt von den Briefen der Päpste Gregorius I. und Honorius (Jaffé 2016). Die ersten sicheren Beispiele sind die Briefe Gregors II. (Jaffé 2166 und 2167), deren Echtheit P. Ewald nicht bezweifelt. Der Titel *ἐξαρχος* (cf. Suicerus s. v. Ducange s. v.), welchen die Synode von Sardica jedem Metropolitän zuertheilt, fixirt sich im fünften Jahrhundert auf diejenigen Kirchenfürsten, welche das Constantinopolitanum I canon 2 *τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους* nennt, also neben den Patriarchen namentlich Ephesos und Kaisareia, da Herakleia am frühesten seine Bedeutung an Byzanz verlor. Alle diese sind unter den *ἐξάρχου* des can. IX des Chalcedonense zu verstehen. Hefele, Conciliengeschichte II, 495. Auch in den zu Chalcedon verlesenen Acten der antiochenischen Synode heisst Domnos (Mansi VII, 348) *ἐξαρχος τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως*. Im sechsten Jahrhundert, wo diese Vorrechte von Ephesos und Kaisareia völlig erloschen waren, nimmt Justinian die Bestimmung des Kanons in seine Novelle (122 cap. 22) auf, indem er ganz folgerichtig das obsolete Wort durch *πατριάρχης* ersetzt. Officiell kommt der Titel *ἐξαρχος*, wie bereits Le Quien gezeigt hat, für Kaisareia und Ephesos erst auf dem

rufen auf der Synode von 536 die Orientalen dem Menas zu: *πολλὰ τὰ ἔτη τοῦ πατριάρχου*. Von ökumenischen Synoden kann ich den Gebrauch freilich erst für die VI. belegen, z. B. Mansi XI, 345: *Γεωργίου ὁρθοδόξου πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη*. Die IV. und V. acclamiren wenigstens in unseren Acten nur dem Kaiser; Euagrius (II, 18) dagegen lässt die Väter von Chalcedon am Schluss von actio I rufen: *Λέοντος πολλὰ τὰ ἔτη, τοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη*.

In einem jungen Coislinianus (saec. XIII), der somit natürlich ohne Gewähr ist, heisst Johannes Nesteutes Patriarch (Pitra J. ecc. Gr. hist. c. mon. II, 226): *διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτιμία ἐκάστου ἀμαρτήματος Ἰωάννου πατριάρχου ΚΠ. καὶ νηστευτοῦ*.

Häufiger wird der Titel mit dem siebenten Jahrhundert. In der Synode wegen der *ἐκθεις* heisst es: *Σέργιος ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης εἶπεν*. Auf dem VII. und VIII. ökumenischen Concil erhält der vorsitzende Patriarch, wenn er spricht, bereits regelmässig dieses Prädicat. Die Bischöfe der Proconsularis schreiben (Mansi X, 929): *Λεσπότῃ μακαριωτάτῳ καὶ τιμιωτάτῳ πατρὶ Παύλῳ τῷ ἀγιωτάτῳ πατριάρχῃ Γόλουσος (= Gulosus) καὶ Πρόβος καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐπίσκοποι τῆς ἀγίας συνόδου προκοπονσουλαρίας*.

Was Antiochien betrifft, so heissen die Legaten auf der Synode von 536: *ἀποκρισιάρχοι Ἐφραϊμίου τοῦ ὀσιωτάτου πατριάρχου τῆς ἐν Θεοнопόλει ἀγιωτάτης ἐκκλησίας* (Mansi VIII, 927 cf. 975).

Gregor d. Gr. (Ep. IV, 25) nennt den Anastasius *vir sanctissimus, frater noster domnus Anastasius patriarcha*. Im siebenten Jahrhundert wird das ganz üblich; so sagen auf der VI. Synode die isaurischen Bischöfe (Mansi XI, 524): *ἀπέστειλεν ἡμᾶς ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης ἡμῶν πρὸς*

VI. Concil (Mansi XI, 688) vor, und in der späteren Kirche von Byzanz (Parthey, Hierocles p. 131) ist er ebenso häufig als bedeutungslos. Wie Hatch (Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche etc. übersetzt von Harnack, S. 178) zu der kühnen Behauptung kommt, Exarch und Patriarch seien ursprünglich Amtsnamen der Regierungspräsidenten gewesen, weiss ich nicht; er hütet sich auch weislich, Belege dafür zu geben.



τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην ΚΠ. Mansi VII, 473: *Νεστορίου ἐκ τῆς πρὸς τὸν μακάριον Ἰωάννην τὸν Ἀντιοχείας πατριάρχην ἐπιστολῆς* ist von den Redactoren nachträglich zugesetzte Ueberschrift, also ohne Gewähr. Wenn der Wiener Codex (Lambec. VIII, 425) in der Ueberschrift von Anastasios' Werk den Titel *πατριάρχης* giebt, so ist das natürlich späterer Zusatz.

Was Jerusalem betrifft, so nennen sich auch hier der Apokrisiar: *πληρῶν τὰς ἀποκρίσεις Πέτρον τοῦ ὁσιωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων* (Mansi VIII, 927, ebenso actio II und III). Wenn Petros in der palästinensischen Synode 536 spricht, heisst es: *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος πατριάρχης εἶπε* u. s. f.

Für Alexandria lässt sich der Titel in älterer Zeit gar nicht nachweisen; hier ist *πάπας* officiell, z. B.:

Athanasios (Lambec. VIII, 451): *τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου πάπα Ἀλεξανδρείας περὶ τοῦ μὴ κοινωνῆσαι ἀνεξετάτως τοῖς θείοις μυστηρίοις.*

Kyrrillos (Mansi IV, 892): *ἵσον ἐπιστολῆς Νεστορίου πρὸς τὸν πάπαν Κύριλλον.*

Eulogios Photius, Bibl. p. 240: *ἀνεγνώσθη τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐλογίου πάπα Ἀλεξανδρείας βιβλίον ἐν λόγοις δ'* ebenso p. 243. Joann. Moschi prat. spir. cp. 146 und 148.

Johannes Eleemon: S. Maximi disputatio cum Pyrrho (opera ed. Combef. II, 183): *ταύτην δὲ τὴν ἐπιστολὴν ὁ μακάριος Ἰωάννης ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας ἀφείλετο.*

Georgios (Lambec. VIII, 299): *ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας Γεώργιος*<sup>1)</sup>.

Kyros (Mansi XI, 564): *ἵσον γενομένης πληροφορίας μεταξὺ Κύρου τοῦ γενομένου πάπα Ἀλεξανδρείας καὶ τῶν τῆς μερίδος τῶν Θεοδοσιανῶν.* Makarios sagt auf der VI. Synode (Mansi XI, 213): *καὶ Ὁσιρίου τοῦ γενομένου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ Κύρου τοῦ γενομένου πάπα Ἀλεξανδρείας.*

Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erz-

1) Auch die Monophysiten behielten den *πάπας* bei. Joh. von Ephesus IV, 6, 7, 8, 48.

herzog Rainer 1886 S. 10: κατὰ κέλευσιν τοῦ δεσπότη τοῦ ἁγιοτάτου καὶ θεοφιλέτου πάπα ἐπὶ τῆς παρούσης τρισκαίδεκάτης ἰνδικτιῶνος (= 639).

Interessant ist der Sprachgebrauch in der unedirten vita des Johannes Eleemon, welche Leontios von Neapolis in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts verfasste, also gerade in der Epoche, wo der Sprachgebrauch der ältern Kirche dem byzantinischen wich. Neben unofficiellen Bezeichnungen, wie ἱεράρχης, διδάσκαλος, ὁ ὕσιος, ὁ μακάριος, ὁ δίκαιος, ὁ ἐν ἁγίοις u. s. f. finden wir, wenn ich recht gezählt habe, 34 mal den Titel πάπας und 25 mal πατριάρχης. Die Anrede lautet δέσποτα oder κύρι ὁ πάπας. Bischof Troilos aber stellt eine Urkunde bereits aus (cap. XXVII) ὁ θεὸς τῷ δεσπότη Ἰωάννῃ τῷ μακαριωτάτῳ πατριάρχῃ ταύτης τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως κτλ. Besonders interessant ist, dass neben dem Papste auch die anderen Ehrenprädicate des römischen Bischofs sich gleichfalls in Alexandreia finden. Der servus servorum Christi ist bereits bei den Unterschriften erwähnt; aber auch Vicarius Christi wird Johannes in einer Bittschrift titulirt: vita cap. XIII τῷ ἁγιοτάτῳ καὶ τρισμακαρίῳ πατρὶ πατέρων Ἰωάννῃ τοποτηριτῇ, Χριστοῦ δέησις καὶ ἰκεσία παρὰ Κοσμά ἀναξίου κτλ.

Wird von den obersten Bischöfen insgemein gesprochen, dann kommt nicht selten der Titel πατριάρχης vor, welcher dann auch Alexandrien mit einbegreift.

In der zweiten actio zu Chalcedon schlagen die kaiserlichen Commissäre vor, sämmtliche Patriarchen (οἱ ὁσιώτατοι πατριάρχαι διοικήσεως ἐκάστης) sollten unter Beiziehung von ein bis zwei Bischöfen ihres Sprengels gemeinsam über den Glauben berathen.

Justinian schreibt an Agapet (Mansi VIII, 858): et profiteamur ista inconcusse servari, et compellere ut juxta tenorem libelli istius omnes faciant episcopi, ut sanctissimi quidem patriarchae ad vestram sanctitatem, metropolitani vero patriarchis, et alii ut suis faciant metropolitans. In der fünften Synode sagt Diodor (Mansi IX, 194) ante duos istos iterum dies convenistis ad beatissimum papam anti-

quioris Romae tam Eutychius quam Apollinarius et Domininus, sanctissimi patriarchae.

Eine Steigerung liegt in dem im sechsten Jahrhundert üblich werdenden Titel: ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης. Die Synode, welche die Ordination des Epiphanius anzeigt, nennt in dem Briefe an Hormisdas (Hormisdas ep. 131) Johannes und Epiphanius: archiepiscopus et patriarcha. Justinian verordnet in der 123. Novelle ep. III: κελεύομεν τοίνυν τοὺς μὲν μακαριωτάτους ἀρχιεπισκόπους καὶ πατριάρχας, τονιέσθι τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ἀλεξανδρείας καὶ Θεουπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων . . . . ταῦτα μόνᾳ παρέχειν, ἅπερ ἡ συνήθεια γινώσκει. Ebenso Cod. I, 3, 43: Idem A. Epiphanio archiepiscopo Constantinopolitano et patriarchae.

In Jerusalem heisst der präsidirende Patriarch auf der Synode von 536 (Mansi VIII, 1163): προκαθιμένον τοῦ ἀγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ πατριάρχου Πέτρου. Im siebenten Jahrhundert schreiben so die Orientalen an den Constantinopolitaner: Mansi XI, 461: δεσπότη πάντων ἀγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ συλλειτουργῷ Σεργίῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ ΚΠ. Σωφρόνιος ἀχρεῖος δοῦλος τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως. Mansi X, 1004: δεσπότη τὰ πάντα Θεοτιμήτῳ καὶ μακαριωτάτῳ πνευματικῷ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Σεργίῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ Κῦρος ἐλάχιστος ὁ Ἀλεξανδρείας. Ebenso sagt Agathon im Epilogus (Mansi XII, 189): ἅμα Παύλῳ τῷ ἐν ἀγίοις ἀρχιεπισκόπῳ γενομένῳ τῶν ἐνταῦθα καὶ πατριάρχῃ.

Von hier ist nur noch ein kleiner Schritt zu dem wichtigsten Titel, gegen den Rom so lange protestirt hat: οἰκουμενικὸς πατριάρχης. Ganz richtig hat schon Chr. Matth. Pfaff<sup>1)</sup> ausgeführt, dass derselbe nur den Patriarchen von Alt- und Neu-Rom zukomme. Mit Unrecht führt dagegen Pichler an, dass der Patriarch von Alexandrien noch heute κριτὴς τῆς οἰκουμένης heisse. Noch die ἐκθesis von 1387

1) Dissertatio de titulo patriarchae oecumenici. Tübingen 1735. pag. 3.

kennt diesen Titel nicht; die Metropolitens werden angewiesen, ihn zu tituliren: *παραγιώτατε δέσποτά μου, πάπα καὶ πατριάρχα Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Αἰγύπτου, Πενταπόλεως, Αἰβύνης καὶ Αἰθιοπίας κτλ.*<sup>1)</sup> Ich finde den Titel nur in ganz modernen Actenstücken, z. B. in dem Erlass der drei Patriarchen von Constantinopel, Alexandria und Jerusalem aus dem Jahre 1756<sup>2)</sup>. Allerdings gab es eine Zeit, wo Alexandria gleichfalls nach der Universalgewalt strebte; Theophilos, Kyrillos und Dioskoros hatten ja mit Absetzungen und Neubesetzungen der Stühle von Constantinopel und Antiochien bei Johannes Chrysostomos, Nestorios, Flavian und Domnos glänzenden Erfolg. Und so begreift es sich, dass auf dem Ephesinum II (der Monophysiten) Olympios von Euaza den Dioskoros bezeichnet (Mansi VI, 855) als sanctissimus pater noster et universalis (= οἰκουμενικὸς) archiepiscopus Dioscorus magnae Alexandrinae civitatis. Ganz richtig lautet auch die annotatio Rustici: Nota universi archiepiscopus mundi. Indessen diesen Prätionen wurde durch Chalcedon definitiv ein Riegel vorgeschoben.

Was Constantinopel betrifft, so begegnet uns der Titel zuerst auf der Synode von 518. Allein er wird da so gebraucht, dass man deutlich sieht, der Titel war bereits gebräuchlich und keine damals eingeführte Neuerung. Ueber die Entstehungszeit lassen sich demnach nur Vermuthungen wagen. Akakios, so lange er noch mit Rom in Gemeinschaft steht, heisst nur *Πατριάρχης*. In der Epoche der Kirchentrennung, welche das Henotikon hervorgerufen, scheint er demnach aufgekommen zu sein; aber leider fehlen uns für die Patriarchate des Akakios und seiner Nachfolger bis Johannes die officiellen Actenstücke. Oekumenische Gewalt übte allerdings Akakios aus; Weihen der orientalischen Patriarchate in Constantinopel waren keine Seltenheit; ja, man hatte sich dergestalt daran gewöhnt, dass die päpstlichen Legaten nach vollzogener Union

1) Rallis und Potlis: *σύνταγμα κανόνων* V, p. 502.

2) Rallis und Potlis l. c. p. 616.

grosse Mühe hatten, solche unkanonische Vorgänge zu verhindern.

Folgende Beispiele liegen für unsere Epoche vor:

Johannes Cappadox. Auf der Synode von 518 wird ein Schreiben der antiochenischen Kleriker und Mönche verlesen (Mansi VIII, 1038): *τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ οἰκουμενικῷ πατριάρχει Ἰωάννῃ καὶ τῇ ἐνδημούσῃ ἁγίᾳ συνόδῳ ἁξίως παρὰ κληρικῶν καὶ μοναχῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς Ἀντιοχείας μεγαλοπόλεως ἁγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας.*

Ebenso schreiben die Synode von Syria secunda (Mansi VIII, 1094) und die ἐνδημούσα σύνοδος selbst (Mansi VIII, 1042). Wenn der Patriarch auf der Synode spricht, wird ihm derselbe Titel gegeben (Mansi VIII, 1059, 1062, 1066, 1067).

Epiphanius Novelle 5: *Αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανὸς Ἀύγουστος Ἐπιφανίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλίδος ταύτης πόλεως καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχει;* ebenso Cod. Just. I, 1, 7; I, 4, 34; nov. 4. 6. 7.

Anthimos Novell. 16: *ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἀνθεμίῳ τῷ θειοτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχει.*

Menas. In der Synode von 536 wird der Präsident regelmässig so bezeichnet: *προκαθεζομένου τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Μηνᾶ;* nur in der ersten Actio fehlt aus Versehen das οἰκουμενικός. Anderseits, wenn er das Wort ergreift, heisst er bloss Erzbischof; nur bei der feierlichen Promulgirung des ψήφου gegen Anthimos (Mansi VIII, 966) steht: *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος οἰκουμενικὸς ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης Μηνᾶς εἶπε.* Den Titel giebt ihm auch Justinian, Novell. 42, 55, 56, 67 und 79.

Johannes von Sirimis. Paulus Bischof von Aphrodisias muss folgendes Bekenntniss an ihn unterschreiben: Ich Paulus, der ich ein Irrender und Verlorener bin, und indem ich nachdenke über den wahren Glauben, umkehre



und mich mit meinem Willen, mit Geistesfreiheit ohne Zwang und Gewalt in die Kirche Gottes begeben, bekenne Dir, Herr Johannes, ökumenischem Patriarchen durch diese Schrift u. s. f. Der ökumenische Patriarch hat sich bei dem syrischen Schreiber in einen ökonomischen verwandelt. (Land: Johannes B. v. Ephesos S. 113, Schönfelder S. 84.)

Von Johannes Nesteutes und Kyriakos wird bei der Behandlung von Gregor's Streit zu reden sein.

Sergios. Kyros von Alexandria schreibt ihm (Mansi XI, 560): τῷ Θεοτιμῆνι δεσπότῃ ἀγαθῷ ἀρχιποιμένι πατρὶ πατέρων οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Σεργίῳ παρὰ Κύρου ἐλαχίστου ὑμετέρου und ebenso in einem zweiten Brief (Mansi XI, 561).

Ebenso wird er titulirt in den Erlassen des Kaisers Herakleios<sup>1)</sup>, z. B.: ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἡράκλειος καὶ Ἡράκλειος, νέος Κωνσταντῖνος, πιστοὶ ἐν Χριστῷ βασιλεῖς Σεργίῳ τῷ ἀγιοπᾶνι καὶ μακαριοπᾶνι ἀρχιεπισκόπῳ ταύτης τῆς εὐδαίμονος πόλεως καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ.

Pyrros. In den Acten der von Pyrros wegen der Ekthesis abgehaltenen Synode heisst es (Mansi X, 1002): ὁ ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Πύρρος εἶπεν.

Petros. Makarios nennt als Präsidenten der unter diesem versammelten Synode (Mansi XI, 357): Πέτρος ὁ παναγιώτατος οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

Georgios. An ihn schreibt Kaiser Constantin (Mansi XI, 201): ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ δεσπότην Ἰησοῦ Χριστοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν αὐτοκράτωρ εἰσεβέστατος εἰρηνικὸς Φλάβιος Κωνσταντῖνος πιστὸς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ Θεῷ βασιλεῖς σάκρα Γεωργίῳ τῷ ἀγιοπᾶνι καὶ μακαριοπᾶνι ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ. καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ.

Germanos. Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung II, S. 662 sagt: „auch der Patriarch Germanus I. von Constantinopel eignete sich diesen Titel zu“. Einen Beleg giebt

1) Rallis und Potlis, σύνταγμα V, p. 225, 230, 234, 237.

er nicht, und in den auf dem II. Nicaenum verlesenen Briefen desselben, sowie in seinen Predigten und Werken führt er diesen Titel nicht. In diesen ist nämlich, wie wir gesehen, *ἀρχιεπίσκοπος* in der Ueberschrift gebräuchlich und die Ueberschriften der Briefe sind durch die Redactoren abgekürzt.

Konstantinos. Kaiser Konstantin Kaballinos ruft bei der Inthronisation: *μεγάλῃ τῇ φωνῇ· Ῥωμανοῦ οἰκουµενικοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη*. Theophan. 428, 5.

Tarasios. Hadrian beschwert sich, dass Irene und Konstantin in ihrer Sacra Tarasios so benennen. Et valde mirati sumus quod in vestris imperialibus jussis pro patriarcha regiae urbis, scilicet Tarasio, directis universalem ibidem cum reperimus exaratum (Mansi XII, 1074). Das hindert die drei Orientalen natürlich nicht, ebenso zu schreiben (Mansi XII, 1127): *τῷ ἀγιοτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ καὶ δεσπότῃ Ταρασίῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ, καὶ οἰκουµενικῷ πατριάρχῃ οἱ τῆς Ἐφῆς ἀρχιερεῖς ἐν κυρίῳ χαίρουσιν*. Viel bedenklicher ist, was der päpstliche Legat Petrus von einem Concept abliest: *ἀνέγνω ἀπὸ πιπτακίου* (Mansi XIII, 200), also nicht in augenblicklicher Uebersetzung, sondern nach reiflicher Ueberlegung und Berathung mit seinen Collegen: *Ταρασίῳ τῷ ἀγιοτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ ΚΠ, νέας Ῥώμης καὶ οἰκουµενικῷ πατριάρχῃ κτλ.* Anastasius hat das universalis freilich in der Uebersetzung weggelassen; und die Römer mit ihrer Tendenzkritik sehen darin natürlich einen griechischen Betrug, während uns umgekehrt Anastasius, der in Constantinopel das landesübliche römische Geschrei wegen dieses Prädicats erhob, recht verdächtig ist.

Das Resultat unserer bisherigen Zusammenstellung für die Periode von 450—800 können wir daher folgendermassen zusammenfassen:

- 1) Die Patriarchen selbst nennen sich nur *ἐπίσκοπος*; Ausnahmen (*ἀρχιεπίσκοπος*) sind verdächtig.
- 2) Angeredet werden die Patriarchen von ihren Collegen: *ἀδελφός καὶ συλλειτουργός*.
- 3) Ihre gewöhnliche Bezeichnung: in den Präsenzlisten

der Synoden, auf den Titeln ihrer Werke, bisweilen auch in officiellen Schreiben ist durchweg *ἀρχιεπίσκοπος*.

- 4) Die Bezeichnung *πατριάρχης* beginnt gegen Ausgang des fünften Jahrhunderts, wird aber häufiger erst im siebenten und der übliche Ausdruck im achten und neunten.
- 5) Alexandria gebraucht dafür *πάππας*; *πατριάρχης* heisst officiell erst Johannes Eleemon (610—616).
- 6) Seit dem sechsten Jahrhundert kommt namentlich in Constantinopel die vollere Bezeichnung *ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης* vor.
- 7) Der Titel *ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης* lässt sich für die constantinopolitanischen Patriarchen seit Johannes Cappadox urkundlich nachweisen.

Nach dem Bisherigen wird es uns leichter werden, den eigentlichen Streitpunct zwischen Gregor dem Grossen und Johannes Nesteutes unparteiisch zu beurtheilen. Es gilt namentlich zwei Fragen zu beantworten: 1) hat Gregor mit seiner Interpretation des Titels recht? und 2) hat Johannes durch Zulassung desselben wirklich eine grundstürzende Neuerung unternommen?

Was die erstere Frage betrifft, so definirt Gregor drastisch genug Johannis Titel, wenn er ihm schreibt: *generalis pater in mundo vocari appetis*, und das ganze lateinische Alterthum hat ihm durch seine Uebersetzung: *universalis patriarcha* beigestimmt. Indessen Anastasius der Bibliothekos liess sich den Ausdruck in folgender Weise interpretiren... *cum apud Constantinopolim positus frequenter Graecos super hoc vocabulo reprehenderem, et fastus et arrogantiae redarguerem, asserebant, quod non ideo oecumenicum, quem multi universalem interpretati sunt, dicerent patriarcham, quod totius orbis teneret praesulatum, sed quod cuidam parti orbis, quae a Christianis inhabitatur, praesit. Nam quod Graeci oecumenen vocant, a Latinis non solum orbis a cuius universitate universalis appellatur, verum etiam habitatio vel locus habitabilis nuncupatur.*

Jeder sieht, dass hier nur ein ganz schlechter Scherz vorliegt, den sich die Griechen mit Anastasius erlaubten. *οἰκουμενικός*, sagten sie, heisst geistlicher Vorstand nur eines Theils des Erdkreises, nämlich des von Christen bewohnten Theils. Wo liegt da die Differenz? Ob sich nun Johannes geistlicher Vater des ganzen Erdkreises oder der ganzen christlichen Welt nennen lässt, verschlägt doch gar nichts, da Niemand ihn zum geistlichen Vater auch der Heidenvölker des Erdkreises machen wird. Man kann es verstehen, dass Anastasius, kein erleuchteter Geist, in seiner Naivetät sich diese lächerliche Erklärung gefallen liess. Weniger begreiflich erscheint mir, dass Pichler, dem sich Hinschius im Ganzen anschliesst, ungefähr dieselbe Erklärung aufstellt<sup>1)</sup>. „Die Annahme und der Gebrauch dieses Beiworts schloss nichts von dem in sich, was das lateinische Abendland in demselben sah, und was Einzelne mitunter noch jetzt sehen. . . . Wie im politischen Sinne das Wort „ökumenisch“ zugleich „allgemein“ und „Römisch“ hiess, so hiess es im kirchlichen Sinne zugleich „christlich“. In diesem doppelten Sinne nannte schon Theodosius II. den Bischof Johannes Chrysostomus den ökumenischen Lehrer, d. h. der ganzen christlichen Welt.“ Dies Beispiel ist recht unglücklich gewählt, denn nach derselben Analogie heisst *οἰκουμενικός πατριάρχης* Patriarch der ganzen christlichen Welt, und Pichler und die alten Väter der lateinischen Kirche sagen schliesslich dasselbe aus.

Zudem zeigt Justinian's Erlass Cod. I, 2, 24: Constantinopolitana ecclesia omnium aliarum est caput ganz klar, wie wenig berechtigt dergleichen abschwächende apologetische Versuche sind; denn gerade Justinian's Zeitgenossen, Johannes Cappadox und Menas, sind die Ersten, welche urkundlich diesen Titel führen. Schon der alte Le Quien (*oriens christianus* I, 92) bemerkt mit Recht nach Anführung von Anastasius' Worten: *utinam vero sincera, nec ludicra fuisset haec Graecorum interpretatio*. Er beweist sehr gut

1) Gesch. der kirchl. Trennung II, 647 u. 648.

die wahre Bedeutung des Titels mit Theophylakts Worten, welcher den Sergios nennt: τὸν μέγαν τῆς ἀπανταχόθεν οἰκουμένης ἀρχιερεῖα καὶ προέδρον und aus dem Fortsetzer des Theophanes, der von S. Ignatios sagt: πρὸς τὸν τῆς πατριαρχείας θρόνον ἀναβιβάζουσιν καὶ τῆς οἰκουμένης οἶκας ἐμπιστεύουσιν.

Gregor's politischer Scharfblick erkannte ganz deutlich, dass hier in der That die Prätension zu einer völligen Gleichberechtigung mit Alt-Rom lag; aber er kam zu spät. Hormisdas hätte vielleicht die Abrogirung des Titels zur Bedingung der Union machen können. Jetzt war eine 70jährige Gewohnheit vollgültiges Recht geworden. Zudem hat sein Eulogios gegenüber entwickelter Satz von der Parität und Collegialität aller fünf Patriarchate für den eifrigen Vertreter des Papalsystems auch seine Bedenken; jedenfalls haben seine Nachfolger es vorgezogen, selbst Universalpatriarchen zu heissen und denselben Titel bei dem neurömischen Collegen stillschweigend zu dulden.

Wesentlich anders werden wir uns bei der Beantwortung der zweiten Frage stellen, ob nämlich Johannes durch Zulassung des Ehrenprädicats ökumenischer Patriarch eine tiefgreifende Neuerung unternommen habe.

Zwei Quellen stehen uns dafür zu Gebote, Pelagius' Brief und die Briefsammlung Gregors. Pelagius erzählt deutlich und klar (Mansi IX, 900): Relatum est ergo ad apostolicam sedem, Joannem Constantinopolitanum episcopum universalem se subscribere vosque ex hac sua presumptione ad synodum convocare generalem, cum generalium synodorum convocandi auctoritas apostolicae sedi beati Petri singulari privilegio sit tradita, et nulla unquam synodus rata legatur, quae apostolica auctoritate non fuerit fulta. Da haben wir — und das ist die einzige Stelle — klar und deutlich Johannes' Neuerung definirt. Indem er sich selbst im Convocationsschreiben ökumenischer Patriarch nennt, begehrt er eine Neuerung, welche weder seine Vorfahren, noch seine Nachfolger mindestens bis 800 gewagt haben.

Zum Unglück Roms ist aber das ganze werthvolle



Actenstück isidorische Fälschung; es muss aber Gewicht auf die Ausdrücke des Falsificats gelegt werden, weil das ganze römische Geschrei seit Baronius<sup>1)</sup> über Johannes' Anmassung theils in bewusster, theils in unbewusster Weise sich nur auf diesen Brief stützt. In völlig anderem Lichte erscheint uns der Streitpunkt in den echten Briefen Gregors.

Der Handel hatte schon im Jahre 588 unter Gregors Vorgänger Pelagius begonnen. Gregor von Antiochien hatte wegen verschiedener schwerer Anklagen<sup>2)</sup>, welche gegen ihn erhoben wurden, an den Kaiser und eine Synode appellirt. Diese versammelte sich zu Constantinopel unter Vorsitz des Patriarchen und in Gegenwart, wenn nicht päpstlicher Legaten, doch jedenfalls des ständigen Apokrisiars. Ausdrücklich sagt Euagrius (VI, 7): *καὶ τῶν ἐκασταχοῦ πατριαρχῶν τῶν μὲν δι' ἑαυτῶν, τῶν δὲ καὶ δι' ἑτέρων τῇ ζήτησει παραγενομένων, προσέτι δὲ καὶ τῆς ἱερᾶς γερουσίας καὶ πολλῶν ὁσιωτάτων μητροπολιτῶν κτλ.* Man sieht, wie wenig in Constantinopel ein heimtückisches Attentat gegen Alt-Rom geplant wurde.

Gregor berichtet über diese Synode in dem Briefe an Eulogios und Anastasios (IV, 36): Ante hos siquidem octo annos sanctae memoriae decessoris mei Pelagii tempore frater et coepiscopus noster Joannes in Constantinopolitana urbe ex causa alia occasionem quaerens synodum fecit, in qua se universalem appellare conatus est. Quod mox idem

1) Noch Pitra (Jur. eccl. Graec. hist. et monum. II, S. 222) urtheilt über den Fall mit echt römischer Bornirtheit und Unverfrorenheit: Joannes larvam exuere numquam voluit. Frustra per tredecim annos, qua precibus, qua minis, institit providentissimus Gregorius, tantum non gladio usus excommunicationis. Adeo novae Romae invaluerat caeca dominandi cupido, animisque vel piis, sed incautis, obreperat pertinacia auras captandi populares.

2) Nach den gleichzeitigen Berichten des ehrlichen Johannes von Ephesos scheint das Ganze eine monophysitische Intrigue gewesen zu sein; Euagrius als Anwalt des Beklagten zeigt eine sehr delicate Zurückhaltung; aber die auch von ihm erwähnte Betheiligung von Pöbel und Handwerkern, welche damals in Syrien den Volksglauben von der einen Natur grossentheils bekamen, deutet gleichfalls darauf hin.

decessor meus ut agnovit directis litteris ex auctoritate sancti Petri apostoli eiusdem synodi acta cassavit. Diaconum vero qui iuxta morem pro responsis ecclesiae faciendis piissimorum dominorum vestigiis adhaerebat, cum praefato consacerdote nostro missarum sollemnia celebrare prohibuit. Ebenso schreibt er an Johannes selbst (IV, 38): Et quidem hac de re sanctae memoriae decessoris mei Pelagii gravia ad sanctitatem vestram scripta transmissa sunt. In quibus synodi quae apud vos de fratris quondam et consacerdotis nostri Gregorii caussa congregata est, propter nefandum elationis vocabulum acta dissolvit: et archidiaconum quem iuxta morem ad vestigia dominorum trans miserat, missarum vobiscum sollemnia celebrare prohibuit.

Beide Berichte sind ungenau, wie Gregor selbst in seiner Encyclica an die illyrischen Bischöfe (VII\*LXX) uns berichtet: Cognoscat siquidem fraternitas vestra Joannem quondam Constantinopolitanae civitatis antistitem . . . in synodo superbum ac pestiferum oecumenicum, hoc est, universalis sibi vocabulum usurpasse. Quod beatae recordationis Pelagius decessor noster agnoscens, omnia gesta eiusdem synodi praeter illa quae illic de caussa venerandae memoriae Gregorii episcopi Antiocheni sunt habita, valida omnino districtione cassavit, districtissima illum increpatione corripiens, ut se a novo et temerario superstitionis nomine cohiberet: adeo ut suum illi diaconum, nisi tantum nefas emendaret, procedere prohiberet.

Die Synode hat sich auf die Appellation des Gregorios hin lediglich zur Prüfung seiner Sache versammelt; wenn nun der Papst das freisprechende Urtheil, d. h. den Beschluss, um deswillen die Synode versammelt wurde, bestätigt, so ist die Cassation der Acten nichts als ein formeller Protest; thatsächlich waren ja Papst und Synode einverstanden. So erklärt es sich, dass man in Constantinopel wenig Aufhebens davon machte. Im Gegentheil, Johannes schickt unbedenklich die Acten einer zweiten Synode an Gregor, in welcher zwei Presbyter, Johannes und Athanasios, wegen angeblicher Häresie verurtheilt werden. Darüber schreibt Gregor an seinen Apokrisiar Sabinian (IV, 39):

Ad hoc enim usque pervenit, ut sub occasione Joannis presbyteri gesta huc transmitteret in quibus se paene per omnem versum *οἰκουμενικὸν* patriarcham nominaret.

Da die Acten dieser beiden Synoden nach Gregors eignem Eingeständniss den Anlass zu dem Streit geboten haben, so ist der Thatbestand vollkommen klar. Die beiden Synoden waren in ihrem Curialstil, wie namentlich die zweite Stelle beweist, das genaue Ebenbild der Synoden von 518 und 536.

Die Acten begannen nach Angabe von Zeit und Ort: *προκαθεζομένου τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ ἀγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἰωάννου*. Die von beiden Parteien eingereichten Libelle waren überschrieben: *τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ ἀγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Ἰωάννῃ καὶ τῇ ἐνδημοίῳσῃ ἀγία συνόδῳ ἀξίωσις κτλ.* Wenn der Patriarch sprach, hiess es: *ὁ ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης εἶπεν*, und vielleicht riefen die immer besonders devoten Orientalen: *Ἰωάννου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη*. Also das ganze Vergehen des Johannes, die *usurpatio superbi et stulti vocabuli* besteht darin, dass er sich von Anderen mit dem *vocabulum elationis*, einem seit mindestens 70 Jahren traditionellen Ehrenprädicate, benennen liess.

Der Faster hat demnach absolut keine Neuerung unternommen; dies wäre nur der Fall gewesen, wenn er wie die Patriarchen des späteren Mittelalters und der Neuzeit eigenhändig subscribirt hätte: *Ἰωάννης ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης*. Aber die Thatsache, dass seine sämmtlichen Vorgänger, welche sich von 500 bis 800 *οἰκουμ. πατριάρχης* tituliren liessen, selbst ganz anders unterzeichneten, erlaubt uns mit nahezu zweifelloser Sicherheit zu behaupten, dass auch Johannes auf den beiden Synoden die *ὑπογραφαὶ* eröffnet haben wird mit: *Ἰωάννης ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος ΚΠ. νέας Ῥώμης ὁρίσας ὑπέγραψα* und nicht in der von Pseudoisidor überlieferten Form.

Es lässt sich nun nicht leugnen, dass einige Ausdrücke

Gregors scheinbar eine andere Erklärung veranlassen. Indessen eine genauere Betrachtung wird die Richtigkeit unserer Erklärung darthun.

In dem Briefe an Kaiser Mauritius (IV, 32) schreibt er: *Jesu Christi mandata superbi atque pompatici cuiusdam sermonis inventione turbantur.* Ferner: *vir sanctissimus consacerdos meus Joannes vocari universalis episcopus conatur.* Letzterer Ausdruck zeigt ganz deutlich, dass wir es nur mit einem von Anderen dem Johannes zugestandenen Ehrenprädicate zu thun haben. Unsicher kann man sein, wenn er im Verlaufe schreibt: *sacerdotes . . . vanitatis sibi nomina expetunt et novis ac profanis vocabulis gloriantur* und *qui est iste qui contra statuta evangelica contra canonum decreta novum sibi nomen praesumit?* Allein da Gregor fortfährt: *Utinam vel sine aliorum imminutione unus sit, qui vocari appetit universalis,* so sieht man gleich, dass all' diese Klagen nur auf die von der Synode dem Patriarchen gegenüber gebrauchte Titulatur gehen, nicht etwa auf eine Unterschrift desselben mit diesem Prädicate. Auch bei den meisten übrigen Stellen zeigt schon die passive Form, dass der Papst dem Patriarchen lediglich zum Vorwurf macht, diese Anrede von Seiten Anderer tolerirt zu haben, so in dem Briefe an die Kaiserin (IV, 34) *quatenus . . . praedictus frater et coepiscopus meus solus conetur appellari episcopus.* An Eulogios und Anastasios schreibt er (IV, 36) *is qui universalis dicitur*, an Johann (IV, 38) *ut . . . episcopus appetas solus vocari* und ebenda: *vestra autem sanctitas agnoscat quantum apud se tumeat quae illo nomine vocari appetit quo vocari nullus praesumpsit, qui veraciter sanctus fuit.*

In demselben Briefe sagt Gregor geradezu, der Name sei dem Patriarchen von seinen Schmeichlern beigelegt: *quanta possum dulcedine exposco, ut fraternitas vestra cunctis sibi adulantibus atque erroris nomen deferentibus contradicat, nec stulto ac superbo vocabulo appellari consentiat* und später: *Sed haec scio, quia vestrae sanctitati ab illis oriuntur qui vobis deceptiosa familiaritate deserviunt. . . . Tanto enim maiores hostes credendi*

sunt, quanto magis laudibus adulantur. Andere Stellen lassen allerdings die Deutung zu, dass Johann sich selbst so genannt habe, so z. B. im Briefe an Eulogios und Anastasios: *jactantiam sumpsit, ita ut universa sibi tentet adscribere* und an Johann: *novum (fraternitas vestra) sibi conata est nomen arripere*.

Am deutlichsten scheint die Selbstthätigkeit des Patriarchen in dem Briefe an die Kaiserin Constantina ausgedrückt: *cum se nova praesumptione atque superbia idem frater meus universalem episcopum appellet*; allein gerade hier zeigt der folgende Nachsatz: *ita ut sanctae memoriae decessoris mei tempore adscribi se in synodo tali hoc superbo vocabulo faceret*, dass auch diese activischen Ausdrücke nichts Anderes aussagen, als die passivischen.

Indessen könnte man geltend machen, dass Gregor dem Eulogios, wie dem Johannes erzählt, in Chalcedon habe man das nomen universitatis dem Papst angetragen. Sed nullus unquam decessorum meorum hoc tam profano vocabulo uti consensit<sup>1)</sup>. Man könnte nun schliessen, in diesen Worten liege: keiner der Päpste hat zwar den Titel gebraucht, wohl aber Johannes. Allein auch hier zeigt die nachfolgende Auseinandersetzung: *quia videlicet si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur*, dass dem nicht so sei.

Ein anderes Argument für den Satz, dass es sich nur um die Titulatur und nicht um die Signatur handelt, liegt in der Bitte an Eulogios und Anastasios: *propterea sanctitas vestra in suis epistolis neminem unquam universalem nominet, ne sibi debitum detrahat, cum alteri honorem offert indebitum* und ebenso zum Schluss: *state fortes, state securi, scriptaque cum universalis nominis falsitate nec dare unquam, nec suscipere praesumatis*. Er verlangt also klar von den

---

1) Gregor hätte übrigens einem kirchengeschichtlich so wohlbewanderten Manne, wie Eulogios gegenüber besser mit dieser Argumentation geschwiegen, weil 1) das angebliche Anerbieten dieses Titels in Chalcedon, wie Jeder aus den Acten sehen kann, auf notorischem Irrthum beruht, und weil 2) seine Vorfahren Hormisdas, Agapetus und Bonifatius gegen den Titel in der That Nichts einzuwenden hatten.



anderen Patriarchen, dem Byzantiner ihrerseits das Ehrenprädicat nicht zu ertheilen; nec suscipere bedeutet, dass sie übersandte Synodalacten, wie die in Sachen des Johannes und Athanasios, wo das Prädicat gebraucht wird, ebenfalls nicht als gültig anerkennen sollten.

Ebenso schreibt er an die illyrischen Bischöfe (VII, \*LXX) hortor atque suadeo, ut nullus vestrum hoc nomen aliquando recipiat, nullus consentiat, nullus scribat, nullus ubi fuerit scriptum admittat, vel subscriptionem suam adjiciat. Gregor hatte erfahren, dass die Illyrier von Kyriakos zu einer Reichssynode sollten berufen werden. Wird in derselben nach dem üblichen Ritus dem Patriarchen das Prädicat Oecumenicus gegeben, müssen die Bischöfe durch Verweigerung ihrer Unterschrift unter die Acten ihre Zustimmung versagen. Aus alledem geht, wie mir scheint, völlig klar hervor, dass, was Gregor tadelt, nur in der Zulassung der Titulatur besteht. Sich selbst hat Johannes nie so genannt. So erklärt sich auch die Auffassung des ganzen Streit Handels von Seiten der Griechen. Der Kaiser schrieb mehrere Briefe, deren Sinn dahin ging (VI, 30), ut pro appellatione frivoli nominis inter nos scandalum generari non debeat. Man fand allgemein, Gregor selbst habe „Aergerniss“ erregt, so dass er feierlich Kyriakos gegenüber wegen dieser Beschuldigung protestiren zu müssen glaubte. Besonders scharf tadelte den Heiligen in einem Briefe Anastasios von Antiochien, auch ein Sanctus. Nach einem sehr herzlichen Eingang kam eine Warnung vor geistlichem Hochmuth (VI, 24): me dicitis morum meorum debere reminisci et maligno spiritui quaerenti animas cribrare pro nulla caussa locum dare. Eure Heiligkeit, schreibt Gregor sehr bittersüss, hat durch die vorangehenden Worte der Gütigkeit und durch dieses nachfolgende Wort den Brief der Biene ähnlich gemacht, welche zugleich den Honig und den Stachel trägt, damit sie mich mit dem Honig sättige und dem Stachel verwunde, und in demselben gereizten Tone geht es weiter; denn Anastasios hatte ihm ganz offen erklärt, für ein Nichts (pro nulla causa) habe er ein scandalum erregt.

Man sieht, Gregor traf auf wenig Verständniss im Osten. Sein eigener Apokrisiar Sabinian hatte zu Gregors höchstem Missfallen seine Zustimmung zu einem kaiserlichen Briefe gegeben, worin Mauricius den Papst ermahnte, mit Johannes Frieden zu halten.

Gregor scheint selbst eingesehen zu haben, dass er zu weit gegangen war; gegen Johann's Nachfolger Kyriakos tritt er bedeutend milder auf und den Ueberbringer der Synodica nahm er auf deren dringendes Bitten in die Kirchengemeinschaft wieder auf. Sachlich hat Gregor bei Kyriakos so wenig, als bei Johannes etwas erreicht. In Constantinopel befolgte man offenbar dieselbe Taktik, wie nach dem Chalcedonense. Der 28. Canon war von Rom nie anerkannt worden; allein man liess die Päpste ruhig protestiren und betrachtete ihn als rechtskräftig. Diesmal konnte man mit um so besserem Grunde so verfahren, als Johannes durchaus keine Neuerung gewagt hatte, sondern sich nur von Seiten des Clerus ein Ehrenprädicat geben liess, welches seine Vorfahren schon lange, ohne die geringste Anfechtung von Seiten Roms, besessen hatten.

Der einzige Erfolg, welchen der Papst aufzuweisen hatte, war, dass Eulogios von Alexandrien, wie es scheint mehr aus Höflichkeit, sich mit Gregors Anschauung einverstanden erklärte; dafür betitelte er nun den Papst selbst mit dem nomen pestiferum (ep. VII, 30): *Ecce in praefatione epistolae quam ad me ipsum qui prohibui direxistis, superbae appellationis verbum, universalem me papam dicentes, imprimere curastis. Dagegen protestirt nun der Papst sehr lebhaft: Quod peto dulcissima mihi sanctitas vestra ultra non faciat . . . . . nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor . . . . . Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum. Sed absit hoc. Recedant verba quae vanitatem inflant et caritatem vulnerant.*

Diese Worte sind darum so wichtig, weil der Papst darin sowohl von der Anschauung seiner Vorgänger ab-

weicht, als auch bei seinen Nachfolgern darin durchaus keinen Anklang fand, wie folgende Zusammenstellung erweist.

Leo I. Der libellus Theodor's ist überschrieben (Mansi VI, 1005): *τῷ ἀγιοτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ οἰκουμενικῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ μεγάλης Ῥώμης Λέοντι . . . παρὰ Θεοδώρου διακόνου Ἀλεξανδρείας*. Genau so ist Ischyrius libellus (VI, 1013) überschrieben und mit nebensächlichen Abweichungen die des Athanasios (VI, 1021) und des Sophronios (VI, 1029). Die römischen Legaten subscribiren (Mansi VII, 136) z. B., Paschasinus episcopus vicarius domini mei beatissimi atque apostolici universalis (gr. *οἰκουμενικῆς*) ecclesiae papae urbis Romae Leonis . . . subscripsi.

Hormisdas. Die Mönche von Syria II (ep. 39) schreiben an ihn: Sanctissimo et beatissimo universae orbis terrae patriarchae Hormisdasae continenti sedem principis apostolorum Petri deprecatio etc. archiepiscopus universalis tituliren ihn Pompeius (ep. 69) und Anastasia (ep. 70).

Bonifatius II. (Mansi VIII, 741): Domino meo sancto ac per omnia beatissimo et revera venerando patri patrum, universali patriarchae Bonifatio Stephanus exiguus episcopus.

Agapetus (Mansi VIII, 895): *Τῷ δεσπότη ἡμῶν καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ Ἀγαπητῷ παρὰ Μαρινιανοῦ πρεσβυτέρου καὶ ἐξάρχου τῶν μοναστηρίων τῆς βασιλίδος κτλ.*

Theodorus (Mansi X, 913): *Τῷ ἀγιοτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ καὶ θεοστηρίκῳ μου δεσπότη πατρὶ πατέρων ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ κυρίῳ Θεόδωρῳ Σέργιος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος ἐν κυρίῳ χαίρειν*. Die römischen Editoren machen, ohne an Gregors Worte zu denken, die naive Randglosse: insigne praeconium Romanae ecclesiae. Die drei afrikanischen Primaten nennen ihn (Mansi X, 919): summus omnium praesulum pontifex, wie es im *λόγος προσφωνητικὸς* der VI. Synode Agatho (Mansi XI, 660) heisst: *ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ ἀποστολικῆς ἀκρόπολεως ἀρχιερατικώτατος πρόεδρος*.

Martin. Der Italiener Maurus von Ravenna schreibt (Mansi X, 884): *Domino sancto et meritis beatissimo totoque orbe apostolico et universali pontifici Martino papae Maurus servus servorum Dei episcopus.* Der Papst erklärt im ersten Secretarius des Lateranense, der Brief sei apostolicis dogmatibus conveniens atque ideo cum recta confirmationis sanctorum patrum confessione et omnem haeresim condemnationi submittens, si complacet huic sancto concilio, actis nostris indatur. Der gute Martin meinte, durch die „fromme“ Promulgation seiner 20 Anathematismen „nach des Herrn Wort das Unkraut und Alle, die Aergerniss erregen, mit der Spreu ihrer häretischen Gesinnung dem Feuer des kanonischen Urtheils kraft apostolischer Autorität übergeben und den Weizen der reinen und apostolischen Lehre in die Scheune, d. h. „die katholische Kirche mit der Worf-schaufel der Lehre der Väter sicher gesammelt zu haben“. Aber während der Retter der Orthodoxie mit dem Propheten Sophonias sang: Jauchze, Du Tochter Zion! rufe Israel! freue Dich und sei fröhlich von ganzem Herzen, Du Tochter Jerusalems! ahnte er wohl nicht, dass er ein Vorläufer des Antichrists geworden und den Glauben vernichtet habe. Man höre nur Gregor ep. VI, 30. *Ego autem fidenter dico, quia quisquis se universalem sacerdotem vocat vel vocari desiderat, in elatione sua antichristum praecurrit.* IV, 39: *In isto enim scelesto vocabulo consentire nihil est aliud quam fidem perdere.*

Domnus (Mansi XI, 196): ... *αὐτοκράτωρ Φλάβιος Κωνσταντῖνος πιστὸς μέγας βασιλεὺς· σάκρα λόμην τῇ ἀγνωστάτῃ καὶ μακαριωτάτῃ ἀρχιεπισκόπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῇ πάπῃ.*

Agatho. Die römische Synode von 680 titulirt ihren Präsidenten (Mansi XI, 179): *praesidente Agathone sanctissimo atque ter beatissimo apostolico universali papa sanctae Dei catholicae atque apostolicae ecclesiae urbis Romae.* Seine Legaten unterschreiben auf dem VI. Concil (Mansi XI, 639): *Theodorus humilis episcopus sanctae Romanae ecclesiae, locum gerens Agathonis ter beatissimi et univer-*

salis papae urbis Romae subscripsi, wörtlich so seine beiden Collegen der Presbyter Georg und der Diakon Johannes.

Leo II. Constantin schreibt an ihn (Mansi XI, 713): *Λέοντι τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς ἀρχαίας καὶ περιδόξου πόλεως Ῥώμης καὶ οἰκουμένης πάπα.* Der Claromontanus übersetzt papae oecumenico (Mansi XI, 916).

Johannes V. (Mansi XI, 737): Caesar Flavius Justinianus . . . Joanni viro sanctissimo ac beatissimo archiepiscopo antiquae almae urbis Romae atque universali papae. Der Brief kam erst an, als bereits Conon Papst war<sup>1)</sup>.

Johannes VI. (Mansi XII, 160): Domino beatissimo universali papae Joanni Uuilfridus supplex et humilis servus servorum Dei episcopus.

Die römischen Bischöfe des siebenten Jahrhunderts haben demnach selbst ebenso scrupellos das Ehrenprädicat aufgenommen, als sie andererseits die Ertheilung desselben an ihre neurömischen Collegen stillschweigend duldeten. Erst Hadrian I. fing auf dem zweiten Nicänum den langweiligen Krieg wieder an; indessen die Griechen ignorirten dies ziemlich vornehm, indem sie die Verlesung des „unpassenden“ Abschnittes in der feierlichen Synodalsitzung untersagten.

Wir sind zu Ende; ich glaube aber in dem Bisherigen den Beweis erbracht zu haben, dass 1) Johannes Nesteutes niemals selbst, wie Pseudoisidor fabelt, sich einen ökumenischen Patriarchen nannte und dass 2) wenn er sich diesen Titel von Anderen geben liess, er damit durchaus keine kirchenpolitische Neuerung wagte.

Ganz mit Unrecht hat darum auch die römisch gesinnte Historiographie diesen Kirchenfürsten aussergewöhnlichen politischen Ehrgeizes beschuldigt; dagegen nach Verdienst und mit vollem Rechte hat ihn die griechische in die Zahl ihrer Heiligen aufgenommen.

---

1) Daher rührt wohl Pichlers (II, 662) ungenaue Notiz, auch dieser Papst sei so von Justinian titulirt worden.



# Valentinus und seine Schule.

Von

R. A. Lipsius<sup>1)</sup>.

## I. Biographisches.

Nach der eigenen Ueberlieferung der Valentinianischen Schule, welche Clemens Alexandrinus (Strom. VII, 17, 106 p. 898 Potter) bezeugt, ist Valentinus ein Schüler des Theodas gewesen, welcher noch mit dem Apostel Paulus bekannt gewesen sein soll (*ὡσανύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδῃ ἀκηκοέναι φέρουσιν · γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλῳ*). Diese Nachricht ist jedoch in ihrer zweiten Hälfte sehr unwahrscheinlich. Valentinus kann erst gegen Ende der Regierung Hadrians begonnen haben, seine gnostischen Lehren, für welche er jenen Theodas als Autorität angerufen haben soll, zu verbreiten. Da er nun vorher ein katholischer Christ gewesen sein soll, so kann er erst damals jenen Theodas gehört haben, von welchem er seine Lehre empfangen haben soll. Nun wissen wir aber, dass die Gnostiker es liebten, ihre Geheimlehren auf die Ueberlieferung von Aposteln und Apostelschülern zurückzuführen. Ein solcher Apostelschüler soll also auch der sonst völlig unbekannte Theodas gewesen sein, auf dessen Autorität sich die Valentinianer beriefen, ebenso wie Basilides ein

---

1) Deutsche Bearbeitung des Artikels Valentinus in Smith und Wace's Dictionary of Christian Biography.

Schüler des Glaukias, des angeblichen Hermeneuten des Petrus, gewesen sein soll. Wenn man mit Bentley an Stelle der Worte *Θεοδάδι ἀκηκοέναι* vielmehr *Θεοδᾶ διακηκοέναι* liest, so liegt es nahe, in *Θεοδᾶς* oder *Θερδᾶς* eine Contraction aus *Θεόδωρος*, oder, wie schon Usher annahm, aus *Θεόδοτος* zu sehen. Im letzteren Falle hat die Vermuthung Zahn's (Forschungen III, 125) viel Bestechendes, dass Theodas eine Person mit jenem Theodotos sei, von dessen Lehren Clemens von Alexandrien anderwärts einige Ueberreste bewahrt hat (*excerpta ex scriptis Theodoti*). Indessen bleibt dieses eine blosser Möglichkeit, welche durch den Wortlaut der jenen Excerpten gegebenen Ueberschrift nicht begünstigt wird (*ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*). Denn die 'Anatolische Schule' ist, wie uns auch von anderen Zeugen bestätigt wird, ein Zweig der Valentinianer, wenn sie auch der ursprünglichen Lehre Valentins näher gestanden haben wird. Jedenfalls ist unter der *κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους* vorhandenen *ἀνατολικῇ διδασκαλίᾳ*, als deren Haupt Clemens den Theodotos betrachtet zu haben scheint, keine schon vor Valentin verbreitete und von ihm nur auf fremde Autorität hin angenommene Lehre gemeint, sondern wie die in den Excerpten so häufige Bezeichnung *οἱ Οὐαλεντινιστοί* beweist, eine unter den Schülern Valentins verbreitete Meinung. Wenn also jener *Θεόδοτος* mit dem angeblichen Lehrer Valentins *Θεοδᾶς* wirklich eine Person war, so muss man wenigstens annehmen, dass nicht Clemens ein unter dem Namen des Theodas umlaufendes Buch excerptirt hat, sondern dass in den Schriften jener anatolischen Valentinianer, aus welchen Clemens seine Auszüge entnahm, Theodot als Autorität citirt gewesen ist. Ob diese Citate selbst wieder auf ein besonderes nach Theodotos oder Theodas benanntes Buch zurückgehen, wie Zahn annimmt, muss dahingestellt bleiben.

Irenäus (haer. I, 11, 1) bezeichnet den Valentin als den Ersten, welcher die Lehren der gnostischen Häresie zu einer eigenen Sectenmeinung umgestaltet habe. Der Sinn der Worte kann unmöglich dieser sein, dass Valentin zuerst

unter allen Häretikern eine selbständige, nach seinem Namen benannte Schule gestiftet habe. Denn hierdurch würde sich Irenäus mit seinen eigenen Angaben über Simon, Menander, Satornil, Basilides in Widerspruch setzen. So bleibt nur übrig, den Ausdruck *γνωστικῇ αἵρεσις* in engerem Sinne zu fassen und von einer Partei zu verstehen, welche sich selbst als 'Gnostiker' bezeichnete. Diese 'Gnostiker' kann man bei den sogenannten Ophiten wiederfinden, deren Sectenmeinungen Irenäus (haer. I, 30) dargestellt hat. Denn am Schlusse dieser Darstellung macht Irenäus selbst darauf aufmerksam, dass die Valentinianische Schule von jenen namenlosen Häretikern wie von der vielköpfigen Lernäischen Schlange herstamme (haer. I, 30, 15: 'a quibus velut Lernaea hydra multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est'). Dieselbe Behauptung wiederholt er an einer etwas späteren Stelle mit etwas anderen Worten (haer. I, 31, 3: 'a talibus matribus et patribus et proavis eos qui a Valentino sint . . . necessarium fuit manifeste arguere'). Eine Schwierigkeit bereitet nur der Umstand, dass man nicht weiss, ob die (überdies in verschiedenem Texte überlieferten) Worte haer. I, 11, 1 von Irenäus selbst herrühren oder aus einer älteren Quelle entnommen sind. Dieselben lauten nach dem alten lateinischen Texte 'Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis, antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus sic definiuit'. Epiphanius liest dafür: *ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἵρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεταρμόσας Οὐαλεντίνος οὕτως ἐξηροφόρησεν* [1. ἐληρολόγησεν]. Ähnliche Ausdrücke kehren I, 24, 7 ('illorum enim theoremata accipientes, in suum characterem doctrinae transtulerunt') und I, 28, 1 ('proprium characterem doctrinae constituit') wieder. Hiermit scheint als ursprüngliche Lesart auch haer. I, 11, 1 *τὰς ἀρχαίας εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλίας* festgestellt und zugleich erwiesen zu sein, dass die betreffenden Worte von Irenäus selbst herrühren, zu dessen eigenthümlichem Sprachgute sie gehören. Irenäus berichtet uns also, dass Valentin die von ihm vorgefundenen Lehren jener namenlosen (ophitischen)

Gnostiker in eigenthümlicher Weise umgestaltet und so der Begründer einer neuen Lehrweise geworden sei. Die Richtigkeit dieser Angabe wird sich weiter unten bei der Darstellung des Valentinischen Systemes bestätigen. Ueber die Heimath jener 'Gnostiker' giebt Irenäus nichts an. Wir wissen jedoch, dass jene 'ophitischen' Parteien sowohl in Aegypten als in Syrien zu Hause waren.

Ueber das Vaterland Valentins hat uns erst Epiphanius genauere Nachrichten mitgetheilt, welche er jedoch aus keinem älteren Schriftsteller, sondern lediglich aus mündlicher Kunde geschöpft hat (haer. 31, 2). Hiernach stammte er aus dem ägyptischen Küstenlande, und ward in Alexandria in den griechischen Wissenschaften unterwiesen (*αὐτὸν γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλίωτην· ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευῆσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν*). Die Nachricht des Epiphanius scheint aus ägyptischer Localtradition zu stammen; ob die Bezeichnung des Gaues, welcher seine Heimath gewesen sein soll, richtig ist oder nicht, wird sich nicht mehr ermitteln lassen (statt *Φρεβωνίτην* hat man *Φθενοσίτην*, *Πτενοσίτην*, *Φαρβαιδίτην* vorgeschlagen). In verschiedenen Theilen Aegyptens (*ἐν τῇ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσενούτῃ καὶ Θιβαῖδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδροπολίτῃ*) waren noch zu des Epiphanius Zeit Reste der Valentinianischen Secte vorhanden (haer. 31, 7). Auf diese ägyptischen Valentinianer des vierten Jahrhunderts geht vermuthlich auch die Nachricht von der ägyptischen Heimath des Sectenstifters zurück. Dagegen kann es zweifelhaft erscheinen, wo Valentin zuerst mit seinen gnostischen Lehren hervorgetreten ist. Epiphanius, welcher ihn zuerst in Aegypten lehren lässt, berichtet weiter, dass er auch nach Rom gekommen und als Lehrer aufgetreten sei, aber sowohl hier als in Aegypten als rechthgläubig gegolten habe und erst auf Kypros Schiffbruch am Glauben gelitten und seine ketzerischen Meinungen verbreitet habe (*ἐποίησατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ . . . ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν· εἰς Κύπρον δὲ ἐληλυθὼς ὡς ναυάγιον ἵποστὰς φύσει σωματικῶς, τῆς πίστεως ἐξέστη καὶ τὸν νοῦν*

ἐξετράπη. ἐνομιζέτο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας καὶ ὁρθῆς πίστεως ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις. ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ λοιπὸν εἰς ἔσχατον ἀσεβείας ἐλήλακε κτλ. a. a. O.). Indessen beruht diese Angabe lediglich auf einer verworrenen Combination verschiedener Angaben. Nach Irenäus fällt die 'Blüthe' Valentins in seinen Aufenthalt in Rom zur Zeit des Bischofs Anicet (haer. III, 4, 3). Dagegen las Epiphanius, wie Philaster (haer. 38) bezeugt, in dem *σύνταγμα* Hippolyts die Notiz, Valentin habe früher in der Kirchengemeinschaft gestanden, darnach aber, als er durch seinen Hochmuth zum Abfalle vom Glauben verführt worden sei, habe er während seines Aufenthaltes auf Kypros seine ketzerischen Lehren vorgetragen ('et in primis quidem fuit in ecclesia. Elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est, degensque in Cypri provincia coepit hoc definire'). Indem Epiphanius nun die verschiedenen auf ihn gekommenen Nachrichten verband, kam er zu der Meinung, dass Valentin in Aegypten und Rom noch rechtgläubig gelehrt und erst zuletzt auf Kypros sein gnostisches System vorgetragen habe. Man kann aber nicht bezweifeln, dass die „Blüthezeit“ Valentins, welche nach Irenäus in seinen römischen Aufenthalt fällt, auf die hervorragende Lehrthätigkeit sich bezieht, welche er unter Anicet als Haupt der von ihm gestifteten gnostischen Schule entfaltete. Hiermit ist die Angabe Tertullians recht wohl vereinbar, dass Valentin eben so wenig als Markion bei seiner Ankunft in Rom aus der Kirchengemeinschaft ausgeschieden war (praescr. haer. 30). Denn die Gnostiker legten, schon um der Verbreitung ihrer Lehren willen, grosses Gewicht darauf, in der katholischen Kirche zu verbleiben und bedienten sich zu dem Ende einer doppelten Vortragsweise, einer exoterischen für die einfachen Gläubigen, einer esoterischen für die Eingeweihten. Den Beweis liefern die auf uns gekommenen Fragmente, von denen ein grosser Theil die eigenthümlich gnostischen Lehren absichtlich zurückstellt. Als Anlass für den Abfall Valentins von der Kirche erzählt Tertullian anderwärts, dass jener als ein geistvoller und beredter Mann nach der Bischofswürde gestrebt habe, aber zu



Gunsten eines Anderen, für den die Prärogative eines Märtyrers, d. h. Confessors, sprach, übergangen worden sei (adv. Valentinianos 4). Diese Nachricht unterliegt freilich, wie viele ähnliche Angaben der Kirchenlehrer über die unlauteren Motive der Häretiker, dem Verdachte böswilliger Erfindung. In der anderen Stelle, in welcher Tertullian über den Ursprung der Irrlehren des Valentin und Markion berichtet, erzählt er vielmehr, dass beide Männer um ihres unruhigen Strebens nach Neuerungen willen, durch welches sie auch die Brüder schädigten, mehr als ein Mal (semel et iterum) excommunicirt worden seien, bis sie zuletzt für immer ausgestossen, ihre giftigen Lehren ausgestreut hätten. Indessen kann es immerhin auf Wahrheit beruhen, dass Valentin sich einst vergeblich um die bischöfliche Würde beworben hat. Seine philosophische Bildung, welche auch sonst bezeugt ist (Tertullian praescr. haer. 30. Philaster haer. 38. Philos. VI, 37 p. 197), sein Geist und seine Beredtsamkeit mochten ihm auch in den Augen Anderer einen Anspruch auf den bischöflichen Stuhl geben. Ob sich dies in Rom oder auf Kypros zugetragen hat, muss dahingestellt bleiben. Nimmt man das Erstere an, so liegt es nahe, mit Hilgenfeld unter dem Confessor, welcher dem Valentin vorgezogen wurde, den Pius zu verstehen und sein 'Martyrium' in dieselbe Zeit zu verlegen, in welcher der römische Bischof Telesphorus den Märtyrertod starb (Iren. haer. III, 3, 3). Indessen ist weder von Pius, noch von seinem Vorgänger Hyginus anderweit berichtet, dass er den Ruhm eines Confessors erlangt habe: denn die Angaben des liber Pontificalis, welche fast sämmtliche ältere römische Bischöfe zu Märtyrern machen, können nicht in Betracht kommen.

Mit Sicherheit wird man den kyprischen Aufenthalt Valentins vor seine Reise nach Rom verlegen dürfen. Nach der bestimmten Angabe des Irenäus (haer. III, 4, 3) kam Valentin unter Bischof Hyginus nach Rom, blühte unter Pius und blieb daselbst bis Anicet. Hiernach wird sein römischer Aufenthalt etwa auf die Zeit von 138—160 n. Chr. zu bestimmen sein. Hiernit stimmt die Angabe des Clemens Alexandrinus, welcher in einer dunklen, aber aus-

drücklich chronologisch sein wollenden Stelle (Strom. VII, 17, 106 p. 898), den Valentin den unter Hadrian aufgetretenen Sectenhäuptern zuzählt und ihm die mittlere Stelle zwischen Basilides und Markion anweist. Tertullian versetzt ihn (praescript. haer. 30), ebenso wie den Markion, in die Zeit des Antoninus Pius: wenn er aber (l. c.) weiter erzählt, Valentin sei unter dem Episkopate des seligen Eleutherus (seit 175 oder 176) noch ein rechtgläubiges Mitglied der römischen Kirche gewesen, so beruht dies offenbar auf Verwechselung des Eleutherus mit Hyginus oder Pius. Anderwärts (de carne Christi 1) bezeichnet er ihn als *condiscipulus* und *condesertor* des Markion, welcher ebenso wie dieser zuerst ein Schüler der katholischen Wahrheit gewesen, darnach aber ebenfalls von derselben abgefallen sei. Die Späteren, wie Eusebios (Chronicon ad ann. Abrah. 2153 und 2159; hist. eccl. IV, 11), Hieronymus (Chronicon ad ann. Abrah. 2156 und 2159), Theodoret (haer. fab. I, 7) u. A., schreiben nur dem Irenäus nach.

Hiernach wird Valentin gegen Ende der Regierungszeit Hadrians (c. 130 n. Chr.) in Aegypten und auf Kypros als Lehrer aufgetreten sein, ungefähr gleichzeitig mit dem Regierungsantritte des Antoninus Pius oder doch bald nachher nach Rom gekommen sein und während der ganzen langjährigen Herrschaft dieses Kaisers in der Welthauptstadt gewirkt haben. Wahrscheinlich hatte er, bevor er nach Rom kam, sein System schon ausgebildet und im Geheimen verbreitet. Seine Uebersiedelung nach Rom ist gewiss aus demselben Grunde erfolgt, welcher auch andere Sectenhäupter, wie Kerdon und Markion, nach der Welthauptstadt führte: Valentin hoffte hier ein grösseres Feld für seine Wirksamkeit zu gewinnen. Aus demselben Grunde suchte er Anfangs den Anschluss an die katholische Kirche.

## II. Geschichte der Secte.

Von Valentins zahlreichen Anhängern wird berichtet, dass sie in eine morgenländische und eine Italische Schule sich theilten (Pseudorig. Philos. VI, 35 p. 195 Miller, vgl.

Tertull. adv. Valentin. 11 und die Ueberschrift der Excerpte bei Clemens ἐκ τῶν Θεοδοίου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας). Erstere war in Aegypten und Syrien, letztere in Rom und Südgalien verbreitet. Unter seinen Schülern scheint Secundus der älteste gewesen zu sein. Tertullian (adv. Valentinian. 4) und die Epitomatoren Hippolyts (Pseudotertull. haer. 13; Philaster haer. 40) erwähnen ihn erst nach Ptolemäus; dagegen nennt ihn die alte Schrift, welche Irenäus (haer. I, 11, 2) excerptirt, wohl richtig, als den ältesten Schüler Valentins zuerst. Dann folgt in der genannten Quellenschrift (haer. I, 11, 3) 'ein anderer glänzender Lehrer' (ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος), aus dem das Missverständniß der späteren Häreseologen einen Valentinianer Ἐπιφάνης geschaffen hat. Wer unter diesem Ungenannten zu verstehen sei, läßt sich nicht mehr mit völliger Sicherheit ausmitteln. Gewiss nicht der viel spätere Herakleon, dessen anderweit bekannte Lehren mit den Angaben des Irenäus durchaus nicht übereinstimmen; weit näher liegt es, Marcus zu vermuthen, dessen oberste Tetras genau mit der des Ungenannten übereinstimmt (haer. I, 15, 1 καὶ ᾧ προείρηται). Dass Irenäus ihn hier nicht nennt, erklärt sich leicht durch die Annahme, dass sein Name in der hier benutzten Quelle nicht genannt war und dass dem Irenäus die Uebereinstimmung der hier beschriebenen Lehren mit denen des Marcus entging. Harvey und Hilgenfeld haben an Kolarbasos oder Kolorbasos (Iren. haer. I, 14, 1, vgl. Tertull. adv. Valentinian. 4) gedacht. Den Namen hat Hilgenfeld als ägyptisch anderweit nachgewiesen (Κολάρβασις Inscr. gr. 6585; Κολορβάσιος Nilus epp. III, 52). Indessen ist hiermit die Geschichtlichkeit des Häretikers Kolarbasos nicht sichergestellt, sondern nur die Leichtigkeit des Missverständnisses erklärt [Dict. of Christ. Biogr. I, 594 Artikel Kolarbasus]. Die Uebereinstimmung zwischen Hippolyt (bei Pseudotertull. 15. Philaster 43, vergl. Philos. VI, 5 p. 161 und VI, 55 p. 222) und Tertullian (adv. Valentin. 4, wo statt colubroso zu lesen ist Colarbaso) legt die Vermuthung nahe, dass schon Irenäus selbst des Missverständnisses des

aramäischen כַּלְדָּאִים (oder כַּלְדָּאִים לְיִקְרָא) sich schuldig gemacht habe. Indessen können die Worte οὗτος οὖν ὁ Μάρκος μήτραν καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς ἐαυτὸν μονώτατον γεγονέναι λέγων (Iren. I, 14, 1) nur dasselbe bezeichnen wollen, was in dem gleich Folgenden deutlicher dahin ausgedrückt wird, dass die oberste Tetras selbst aus den höchsten Regionen in weiblicher Gestalt auf Marcus herabgekommen sei, weil die Welt 'ihr Männliches' nicht habe ertragen können, und dass sie ihm ganz allein offenbart habe, was sie bis dahin keinem der Götter und Menschen kund gethan. Diese Sigē des Marcus, welche Irenäus auch sonst in einem ironischen Tone erwähnt, ist also die weibliche Gestalt der männlichen Tetras, welche für Alle ausser dem μονώτατος Marcus eine σιγὴ σεσιωπημένη geblieben ist. So erklärt sich der Ausdruck ἡ Κολαρβάσου Σιγὴ als ein schon von Marcus selbst gebrauchter; Κολάρβασος ist τὸ ἄρρεν τῆς Τετραδος, Σιγὴ das oberste weibliche Princip, welches dem Marcus allein die Geheimnisse der höchsten Tetras offenbarte (vgl. 14, 2. 3. 7; 15, 1. 5). Wie diese Sigē bei Irenäus als Autorität für die Lehren des Marcus redend eingeführt wird (ἡ Μάρκου Σιγὴ ἐδογματίσε — ὡς φησι ἡ Μάρκου Σιγὴ — οὕτως ἀπαγγέλλει ἡ πάνσοφος αὐτῇ Σιγὴ), muss man sogar auf die Vermuthung kommen, dass Irenäus seine Citate einer von Marcus verfassten Schrift entlehnt hat, welche den Titel führte ἡ Κολαρβάσου Σιγὴ. Ganz unmöglich ist übrigens der Versuch von Hilgenfeld, τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς in τῆς Κολαρβάσου γνώσεως zu emendiren (Ketzergeschichte 288). Hippolyt (l. c.) hat den angeblichen Kolarbasus zum Schüler des Marcus gemacht, wogegen Hilgenfeld in ihm den Lehrer desselben erblickt. Marcus selbst gehört jedenfalls zu den ältesten Schülern des Valentinus (Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 33). Er wirkte, wohl noch gleichzeitig mit Valentins römischem Aufenthalte, in Asien. Hier hat ihn, „den Vorläufer der antichristlichen Bosheit“, schon lange vor Irenäus ein 'gottgeliebter Aeltester' zum Gegenstande seiner Stachelverse gemacht (Iren. haer. I, 15, 6). Ein Zeit-

genosse des Irenäus ist dagegen Ptolemäus gewesen (Iren. haer. praef. 2), eins der Häupter der Italischen Schule (Pseudorig. Philos. VI, 35), den Hippolyt im Syntagma nur aus Missverständniss des Irenäus (haer. I, 8, 5, vgl. mit 11, 2) allen Anderen vorangestellt hat. Jünger als Ptolemäus war Herakleon, das andere Haupt der Italischen Schule, dessen Lehrweise vorzugsweise in den Philosophumena (vgl. VI, 29. 35) berücksichtigt zu sein scheint. Irenäus nennt ihn erst ganz beiläufig (haer. II, 4, 1), während Tertullian sein Verhältniss zu seinen Vorgängern mit den charakteristischen Worten bezeichnet, Valentin habe den Weg vorgezeichnet, Ptolemäus ihn beschriften, Herakleon noch einige Pfade abgezweigt (adv. Valentinian. 4). Freilich bemerkt er das Letztere auch von Secundus und Marcus. Clemens bezeichnet den Herakleon um 193 n. Chr. als den angesehensten unter den Schülern Valentins (Strom. IV, 9, 73 p. 595), nämlich zu seiner Zeit. Die Nachricht des Origenes, er sei ein persönlicher Bekannter Valentins gewesen (in Joann. Tom. II, 8), ist daher mit Vorsicht aufzunehmen. Zum Theil noch gleichzeitig mit ihm scheinen die Häupter der Anatolischen Schule, Axionikos und Bardesanes (*Ἀρδορησιάνης* Philos. VI, 35) gewirkt zu haben, deren Lebenszeit sich bis in die ersten Decennien des dritten Jahrhunderts erstreckt hat. Axionikos wirkte zu Antiochia in der Zeit, als Tertullian seine Schrift wider die Valentinianer verfasste, also um's Jahr 218 (Tertull. l. c.). Inwiefern Bardesanes († 223), der bekannte edessenische Gnostiker, mit Recht zu den Valentinianern gezählt werde, kann hier nicht untersucht werden. Tertullian bezeichnet den Axionikos als den Einzigen, welcher zu seiner Zeit noch die ursprüngliche Lehre Valentins vertreten habe. Der von demselben Tertullian kurz vorher erwähnte Theotimus, welcher sich viel mit 'den Bildern des Gesetzes' beschäftigt habe, muss also etwas älter gewesen sein. Dasselbe gilt wohl auch von dem Valentinianer Alexander, dessen Syllogismen Tertullian in den Händen hatte (de carne Christi 16 sq.). Ueber die spätere Geschichte der Schule sind wir nur dürftig unterrichtet.



Tertullian bezeichnet (c. 218) im Eingange seiner Schrift wider die Valentinianer sie als das 'frequentissimum collegium inter haereticos'. Dieses Urtheil bestätigt sich durch das, was über ihre räumliche Verbreitung berichtet ist. Von Aegypten aus verbreitete sie sich nach Syrien, Kleinasien und Rom. Die Theilung in eine Anatolische und eine Italische Schule zeigt, dass die Partei auch nach dem Tode des Stifters, sowohl im Orient (Aegypten, Syrien, Mesopotamien), als auch in Rom Anhänger zählte. In Kleinasien ward sie, wie es scheint, namentlich durch Marcus verbreitet, den schon der gottgeliebte Aelteste des Irenäus (haer. 1, 15, 6) bekämpfte. Die Schüler des Marcus fand Irenäus in den Rhonegegenden verbreitet (haer. I, 13, 7) und in denselben Gegenden scheint der Bischof von Lyon mit Anhängern des Ptolemäus in Berührung gekommen zu sein (haer. I praef. 2); in Rom fiel noch um's Jahr 223 dem Verfasser der Philosophumena eine Hauptschrift der Italischen Schule in die Hände. Derselbe spricht von den beiden Schulen als solchen, die zu seiner Zeit noch bestanden (VI, 35 p. 195). Auch bei Tertullian werden die 'duae scholae' und 'duae cathedrae' erwähnt, in welche zu seiner Zeit die Schule sich theilte (adv. Valent. 11). Reste der Secte fanden sich noch zu des Epiphanius Zeit (haer. 31, 7) in Aegypten, in den *νόμοι* Athribitis, Prosopitis, Arsinoitis, in der Thebais und dem niederen Küstenland, sowie in Alexandriopolitis (Andrapolitis? oder in Alexandrien und Umgebung?). Dagegen gehören dem Theodoret (haer. fab. praef.) die Valentinianer ebenso wie die übrigen im ersten Buche besprochenen gnostischen Secten schon der Vergangenheit an (*παλαιαὶ αἰρέσεις*). Seine Kunde von ihnen ist nur noch eine geschichtliche.

### III. Schriften.

Die Fragmente der Schriften Valentins haben Grabe (Spicilegium II, 45—48) und vollständiger Hilgenfeld (Ketzergeschichte 293—307) gesammelt. Es sind Bruchstücke von Briefen und Homilien, welche Clemens Alexandrinus auf-

bewahrt hat (Strom. II, 8, 36 p. 448; II, 20, 114 p. 488 sq.; III, 7, 59 p. 538; IV, 13, 91 p. 603; VI, 6, 52 p. 767), sowie zwei in den Philosophumena erhaltene Stücke, die Erzählung eines Gesichtes (*ὄραμα*), welches Valentin gehabt habe (Philos. VI, 42 p. 203) und das Fragment eines von ihm gedichteten Psalms (Philos. VI, 37 p. 197 sq.). Psalmen Valentins werden auch von Tertullian erwähnt (de carne Christi 17. 20). Dagegen beruht die Meinung, er sei Verfasser eines eigenen Evangeliums gewesen (Pseudotertull. adv. haer. 12), ebenso auf Missverständniss, wie die (aus Tertullian. adv. Valentinianos c. 2) erschlossene Annahme Grabe's (Spicileg. II, p. 49), dass er eine eigene Schrift unter dem Namen 'Sophia', verfasst habe. Irrthümlich ist es auch, wenn Grabe das mit τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου überschriebene Bruchstück aus dem Dialogus de recta in deum fide, sect. IV (Orig. opp. I, 840 sq. de la Rue) unter die Fragmente Valentins aufgenommen hat. Dasselbe findet sich vollständiger bei Methodios περὶ τοῦ ἀντεξουσίου (ed. A. Jahn p. 54 sqq.), als Theil eines Dialogs, in welchem ein Valentinianer auftritt. Die Quelle war wahrscheinlich die Schrift des Maximus περὶ τῆς ὑλης, aus welcher ein grösseres Stück in der 4. Section des Dialogs de recta fide nachweislich entlehnt ist (vgl. Eus. Praep. Ev. VII, 22).

Reichlicher sind die Ueberreste von Schriften aus der Schule Valentins. Abgesehen von den zahlreichen Fragmenten und Citaten bei den Häresicologen, welche noch einer besonderen Untersuchung bedürfen, sind hier zu nennen: Der Brief des Ptolemäus an die Flora (bei Epiphan. haer. 33, 3—7); zahlreiche Bruchstücke aus den Commentaren (*ὑπομνήματα*) Herakleons zu Lukas (bei Clem. Alex. Strom. IV, 9, 73 sq. p. 595 sq.; excerpt. ex prophet. § 25 p. 995) und zu Johannes (bei Orig. in Joann., passim), gesammelt von Grabe (Spicil. I, 80—117) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte 472—498); endlich ein grösseres Stück aus einer unbekannten Valentinianischen Schrift, welches Epiphanios aufbewahrt hat (haer. 31, 5 u. 6).

#### IV. Die Berichte der Kirchenlehrer.

Die Nachrichten der Kirchenlehrer über Valentin und seine Schule sind sehr zahlreich. Aber es ist schwer, aus der Masse von vielfach widersprechenden Angaben die ursprünglichen Lehren Valentins im Unterschiede von den späteren Fortbildungen derselben herauszufinden. Schon Tertullian hat hierüber Klage geführt, wenn er (adv. Valentinian. c. 4) schreibt: 'Ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum'. Unter denen, welche vor ihm die Valentinianer bestritten haben, zählt Tertullian (l. c. c. 5) auf: Justin den Märtyrer, Miltiades, Irenäus und den Montanisten Proculus. Von den Schriften der vier genannten Männer ist uns nur das grosse Werk des Irenäus erhalten: *ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως*, in fünf Büchern, leider zum grossen Theile nur noch in der alten lateinischen Uebersetzung. Dasselbe ist, wie eine Notiz zum dritten Buche (haer. III, 3, 3) bemerkt, unter dem römischen Bischofe Eleutherus, c. 180—185 verfasst. Der grösste Theil des ersten Buches (c. 1—21 nach der Eintheilung von Massuet), dessen griechischen Originaltext Epiphanius (haer. 31, 8—32; 32, 1. 5. 7; 33, 1. 2; 34, 1—20; 35, 1; 36, 3) und theilweise auch die Philosophumena (VI, 38. 39. 42—55) uns glücklicher Weise erhalten haben, beschäftigt sich ausschliesslich mit den Valentinianern und auch die Widerlegungen in den folgenden Büchern nehmen vorzugsweise auf sie Rücksicht. Die sehr ausführliche Darstellung der Valentinianischen Lehren zerfällt in vier Hauptgruppen. Die ersten sieben Capitel geben einen zusammenhängenden Bericht über das ganze System, an welche sich Cap. 8—9 eine Charakteristik und Widerlegung der Valentinianischen Schriftauslegung nebst einer kurzen Zusammenfassung des christlichen Glaubensbekenntnisses (Cap. 10) schliesst. Capitel 11 und 12 geben sodann in der Form von Nachträgen kurze und abgerissene Notizen über die verschiedenen Meinungen Valentins und seiner namhaftesten Schüler mit eingestreuten polemischen Bemerkungen. Capitel 13—18 behandeln den

Valentinianer Marcus und seine Schüler (die Markosier). Die drei Capitel 19—21 endlich bilden einen Anhang zu der ganzen vorangegangenen Darstellung, wie schon die Eingangsworte 19, 1, noch mehr aber die hier im Unterschiede von Capitel 13—18 behandelten Gegenstände beweisen. Capitel 19 und 20 geben Proben der Valentinianischen Schriftauslegung; Capitel 21 enthält eine Zusammenstellung gnostischer Bräuche, die ausdrücklich auf verschiedene Gruppen der Secte zurückgeführt werden. Auch die aramäischen Gebetsformeln haer. 21, 3 sind wohl nicht bei den Markosiern, sondern bei dem syrischen Zweige der Valentinianer zu Hause, über deren spätere Theorie Epiphanius einige weitere Mittheilungen aus der oben erwähnten gnostischen Quellenschrift aufbewahrt hat (haer. 31, 5 und 6). Vereinzelte Nachrichten, welche der zusammenhängenden Darstellung zur Ergänzung dienen, finden sich auch in den folgenden Büchern bei Irenäus (z. B. die wichtige Notiz über den Horos II, 12, 7).

Die Quellen, aus denen Irenäus seine Nachrichten geschöpft hat, sind ziemlich verschiedenartige. In der Vorrede zum ersten Buche (c. 2) beruft er sich auf Schriften derer, welche sich Schüler Valentins nennen und fügt hinzu, dass er mit Einigen derselben persönlich zusammengetroffen sei und ihre Meinung vernommen habe (*ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασιν τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν*). Gleich nachher bezeichnet er die zeitgenössischen Valentinianer, deren Lehre er darzustellen verheisst, als die Schule des Ptolemäus (*καὶ καθὼς δύναμις ἡμῶν, τὴν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὲ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαι τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀναγγελοῦμεν*). Hiernach wird man annehmen dürfen, dass er Schriften des Ptolemäus oder doch aus dessen Schule gelesen, die aus diesen geschöpften Nachrichten aber aus mündlich empfangener Kunde ergänzt hat. Seiner Charakteristik der Valentinianischen Schriftauslegung hat er I, 8, 5 ein grösseres Fragment eingefügt, welches die oberste Ogdoas der Valentinianischen Aeonen aus dem

Prologe des Johannes zu erweisen unternimmt. Die (nur im lateinischen Texte erhaltene) Schlussnotiz führt dasselbe ausdrücklich auf Ptolemäus zurück. — Ueber die Lehren und Bräuche der Markosier ist Irenäus ebenfalls theils aus einer schriftlichen Quelle, theils aus mündlicher Kunde unterrichtet. Zwar hat Marcus schwerlich, als Irenäus schrieb, noch gelebt; wenigstens ist weder das Präsens, dessen er sich in seinem Berichte zuweilen bedient, noch die persönliche Anrede, welche sich (ähnlich wie bei Tertull. adv. Marcionem) gelegentlich findet, ein Beweis dafür; noch weniger darf man mit Hieronymus (in Jes. 64) annehmen, dass Marcus persönlich in Gallien und Spanien sein Wesen getrieben. Letztere Annahme beruht vielmehr auf Missverständniss einer Stelle des Irenäus (haer. I, 13, 7), und aus haer. I, 13, 5 ergiebt sich, dass Marcus in Kleinasien lebte. Hier ist wohl auch der 'gottgeliebte Aelteste' zu suchen, aus dessen gegen Marcus gerichteten Jamben Irenäus einige Verse mittheilt (haer. I, 15, 6). Wohl aber waren zu des Irenäus Zeit Anhänger des Marcus in den Rhone-Gegenden aufgetreten [Dict. of Christ. Biogr. III, 829]. Der Abschnitt haer. I, 13—15, der von Marcus persönlich handelt, scheint aus einer schriftlichen Quelle zu stammen. Aber was er über die von den Anhängern des Marcus geübten Mysterien c. 16—18 zum ersten Male an's Licht zieht, beruht auf mündlicher Kunde.

Eine schriftliche Quelle liegt auch in den Capiteln 11 und 12, oder doch c. 11, 1—3 zu Grunde. Meine Vermuthung, dass der Bericht über Valentins persönliche Lehre (haer. I, 11, 1) aus derselben häreseologischen Schrift stamme, welcher Irenäus (haer. I, 22—27) seine Uebersicht sämtlicher ketzerischen Parteien entnommen hat (Zur Quellenkritik des Epiphanius S. 159), hat Heinrici auf den ganzen Abschnitt haer. I, 11 und 12 ausgedehnt (die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift S. 40), und ich selbst bin geneigt gewesen, beizustimmen (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 60). Doch ist dem von Lüdemann (Literarisches Centralblatt für Deutschland 1876, col. 348) und Hilgenfeld (l. c. p. 53. 56) widersprochen



worden. In der That bleibt es eine blosse Möglichkeit, dass dieselbe Schrift, welche Irenäus bei der Darstellung der Lehren Valentins selbst und seiner beiden ältesten Schüler (Secundus und des ungenannten ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος) excerpirte und deren Nachrichten schon haer. I, 11, 4 von eigenen Bemerkungen des Irenäus abgelöst werden, auch noch die folgenden Mittheilungen über spätere Fortbildungen der Schule (haer. I, 11, 5; 12, 1. 3) enthalten habe. Haer. I, 12, 2 ergreift jedenfalls Irenäus selbst wieder das Wort, und ebenso wird man den Abschnitt 12, 4, welcher die Lehrverschiedenheiten der Valentinianer über den Soter aufführt, auf des Bischofs von Lyon eigene Rechnung setzen müssen. Dann wird es aber doch das Sicherste bleiben, die Benutzung der alten Quellenschrift auf I, 11, 1—3 zu beschränken, und 11, 5; 12, 1. 3. 4 als anderweit gesammelte Nachträge des Irenäus zu betrachten. Die Worte 11, 5 ἵνα τελείων τελειότεροι γανῶσιν ὄντες καὶ γνωστικῶν γνωστικώτεροι verrathen denselben Schriftsteller wie 12, 1 οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον γνωστικώτεροι [oder nach Epiphan. ἐμπειρότεροι] und 12, 3 'qui autem prudentiores putantur illorum esse'. Wenn freilich die Stelle 12, 1 den Ptolemäus selbst und seine Partei als die Klügeren (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 206) bezeichnet, so stimmt diese Schilderung nicht zu den ersten 7 Capiteln, in denen Irenäus wenigstens vorzugsweise die Lehre der Ptolemäischen Schule beschreiben will. Indessen beweist dies noch nicht, dass 12, 1 aus derselben Quelle stammen müsse, wie 11, 1—3, vielmehr bleibt es dabei, dass im ganzen zwölften Capitel die eigene Hand des Irenäus unverkennbar ist. Wahrscheinlich hat er aber, wie Tertullian adv. Valentinian. 33 die Worte verstand, nicht den Ptolemäus selbst, sondern die 'emendatores Ptolemaei' im Sinne, mit denen er kaum anders als durch mündliche Kunde bekannt sein konnte. Wenn man die Benutzung der älteren Quellenschrift hiernach auf haer. I, 11. 1—3 beschränkt, so fällt das Hauptbedenken weg, welches einer Zurückführung derselben auf das Syntagma des Märtyrers Justinus wider alle Ketzereien im Wege steht. (Vgl.

auch meinen Artikel Irenäus im Diction. of Christ. Biogr. III, 261.)

Schwieriger ist eine Feststellung der Quellen, aus welchen die Hauptdarstellung haer. I, 1—8 geschöpft ist. Schon Heinrici hat richtig gesehen, dass Irenäus hier verschiedene Berichte verbunden hat. Zweimal wird durch ein *ἐνιοι δὲ ἀντὼν* (2, 3) und *εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες* (7, 2) der Uebergang von einer Quelle zu einer anderen auch äusserlich bemerklich gemacht. Aber gewöhnlich führt er, ohne einen einzelnen Gewährsmann zu nennen, die bekämpften Valentinianer einfach mit einem *λέγουσι* oder *φασί* ein. Dass die Angaben in Einzelheiten differiren, beweist noch nicht sicher die Benutzung verschiedener Schriften: denn es könnten auch schon in den benutzten Quellen verschiedene Bestandtheile verschmolzen sein. Die Schlussnotiz c. 8, 5 'et Ptolemäus quidem ita' beweist nur, dass das unmittelbar vorhergehende Stück aus einer Schrift des Ptolemäus entlehnt ist und verbürgt nicht einmal sicher, dass die Citate 8, 1—4 aus derselben Quelle stammen. Einen festeren Halt gewährt erst die Beobachtung, dass Irenäus theilweise aus derselben Quelle geschöpft hat, wie Clemens von Alexandrien in den Excerpten aus den Schriften Theodots und der Anatolischen Schule. Die Berührungen sind zum Theil wörtliche. Dieselben beginnen mit haer. I, 4, 5 und erstrecken sich bis I, 6, 1; kommen dann aber 7, 1 und 5 nochmals zum Vorschein. Das Dazwischenliegende ist theils aus einer anderen Quelle geschöpft (6, 2; 7, 2—4), theils ist es des Irenäus eigene Zuthat (6, 3 u. 4). Der entsprechende Abschnitt der Excerpte erstreckt sich von § 43—65. Die benutzte Quelle gehört nicht der morgenländischen, sondern der Italischen Schule an. Auf Theodotos ist in dem ganzen Abschnitte, über welchen sich die gemeinsame Benutzung der Quelle erstreckt, kein einziger Ausspruch zurückzuführen. Die Annahme Heinrici's, dass die Darstellung bei Clemens, wenn nicht directe Quelle für Irenäus, jedenfalls die ursprünglichere sei (a. a. O. S. 92), erweist sich bei einer näheren Vergleichung als unhaltbar. Vielmehr hat bald Irenäus, bald Clemens die alte Schrift vollständiger benutzt. Nur lässt sich nicht mehr mit Sicher-

heit feststellen, wie viel Irenäus in dieser Quelle gelesen hat. Denn seine Darstellung hat vielfach zwei Berichte verschmolzen, wie sich namentlich aus den häufigen Wiederholungen zeigt. Für den Abschnitt 1, 1—4, 4 sind ebenfalls verschiedene Quellen nachweisbar. 1, 1—2, 2 bilden ein zusammenhängendes Ganzes (A). Dagegen beginnt mit 2, 3 *ἐνιοι δὲ αὐτῶν* ein anderer Bericht (B), welcher nach Lüdemann (Lit. Centralbl. l. c.) bis zu den Worten 2, 4 *μεταγωγέα καλοῦσι* reichen, und 3, 1 mit der ersten Quelle vermischt sein soll. Derselbe hat nach Lüdemann die Einheit der Sophia und „allem Anschein nach“ (?) auch die Identität des Horos mit Christus und Soter behauptet. Die Entstehung der Welt wird hier aus den Affecten der Sophia abgeleitet, von denen sie ergriffen wird, als sie die von ihr geborene *οὐσία ἄμορφος* erblickt. Auf dieselbe Quelle (B) geht sicher die Auffassung des *βυθός* als geschlechtslos zurück. Dagegen scheint Irenäus schon von den Worten *διὰ δὲ ὄρου τούτου φασί* (2, 4) an zu dem ersten Berichte zurückzukehren, dem er auch im Folgenden (2, 5 und 6) folgt. Aus Quelle A, und nicht aus einer Mischung der Berichte, sind die folgenden, überwiegend allegorisirenden Abschnitte 3, 1—6 und die Schilderung der Weltbildung 4, 1 und 2 entlehnt. 4, 3 und 4 enthalten eigene Zwischenbemerkungen des Irenäus; 4, 5 beginnt dann die mit Clemens gemeinsame Quelle (C), deren Darstellung öfters aus A ergänzt oder durch die parallelen Berichte von A unterbrochen wird. Hiernach scheint das Quellenverhältniss folgendes zu sein: Aus A: 1, 1—2, 2; 2, 4 (von *διὰ δὲ ὄρου τούτου* an) bis 2, 6; 4, 1 und 2; 4, 5 von *τὴν τε Ἀχαμιάθ* an bis 5, 1 zum Schluss; 5, 3 einige Sätze: *ταύτην δὲ τὴν μητέρα — συντελείας*; 5, 4 *διὰ τοῦτο ἀτονώτερον — ἐν τῷ κατ' ἡμᾶς κόσμῳ*; 5, 6; 6, 1 wie es scheint grösstentheils; 6, 2—4 ganz; 7, 2—5. Aus B: 2, 3—4 (bis *διὰ δὲ ὄρου*). Aus C: 4, 5 grösstentheils bis *δεδημιουργηκέναι φάσκουσιν*; 5, 2—4 grösstentheils bis *ἀνθρώπων* und von *ἐκ δὲ τῆς ἐκπλήξεως* an bis zum Schluss; 5, 5 ganz; Einiges von 6, 1 (*τριῶν οὖν ὄντων — ἀναστροφῇ* (?); *ὥς γὰρ ἤμελλε — γεγενῆσθαι*); 7, 1 ganz. Schriftliche Quellen sind sicher A und C; der als Quelle B bezeichnete kurze

Bericht geht wohl lediglich auf mündliche Kunde zurück (vgl. die gelegentlichen Notizen 2, 4; 3, 1; 5, 1. 3); die hier erwähnten *ἔνοι* werden dieselben sein, deren Irenäus in der Vorrede Cap. 2 gedenkt. Von den beiden Hauptquellen scheint die erste (A), welcher er bis 4, 2 mit wenigen Unterbrechungen folgt und auf die er auch nachmals wiederholt zurückkehrt, aus der Ptolemäischen Schule, wo nicht von Ptolemäus selbst zu stammen; die Quelle C scheint ebenfalls die Ptolemäische Lehrgestalt darzustellen, jedenfalls giebt sie die Italische Lehrweise wieder. Aus einer exegetischen Schrift des Ptolemäus stammt 8, 5. Woher die Proben allegorischer Schriftauslegung 3, 1—5; 8, 1—4 entnommen sind, ist nicht mehr auszumitteln. Da wenigstens in Einem Falle (die symbolische Andeutung des Leidens des 12. Aeons durch das Leiden Jesu im 12. Monat) dasselbe Beispiel wiederkehrt, so kann man an Benutzung verschiedener Quellen denken. Die Eine ist vielleicht A.

Nächst den Mittheilungen des Irenäus bilden die wichtigste Quelle für unsere Kenntniss Valentins und seiner Schule die in den Schriften des Clemens von Alexandrien enthaltenen Fragmente unter dem Titel *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*. Dieselben finden sich in der Florentiner Handschrift fol. 358a unter der angegebenen Ueberschrift hinter dem sogenannten achten Buche der Stromateis; unmittelbar darauf folgen fol. 374b *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*. Auch in der Excerptensammlung des jetzt verlorenen cod. Augustanus, welche Sylburg in seiner Ausgabe des Clemens einige Male citirt (p. 385 sq.), scheinen sie dieselbe Stelle eingenommen zu haben. Der Text der Excerpte ist in einem ziemlich verwahrlosten Zustande auf uns gekommen. Die einzig brauchbare Ausgabe ist (nächst den älteren Editionen von Sylburg und Potter) die von Bunsen im ersten Bande der *Analecta Ante-Nicaena* (London 1854) S. 205—278. Dieselbe ist mit einer lateinischen Uebersetzung von Jacob Bernays versehen, dem wir ausserdem zahlreiche glückliche Emendationen des griechischen Textes verdanken. Die Oxforder

Ausgabe von W. Dindorf (Vol. III, p. 424—455) giebt nur den älteren Text ohne jede Rücksichtnahme auf die Arbeiten von Bernays und Bunsen; die Ausgabe von Klotz (Vol. IV, p. 1—31) zeichnet sich, wie überall, so auch in den Excerpten durch Nachlässigkeit und Unzuverlässigkeit aus. Der Charakter der Excerpte ist ein ähnlicher, wie wir dergleichen auch von anderen Clementinischen Schriften besitzen, und rechtfertigt die Annahme nicht, dass die vorliegende abgerissene Gestalt derselben von Clemens herühre. Noch weniger darf man in den 'Excerpten' eine Jugendschrift des Clemens sehen, aus der Zeit, in welcher derselbe sich erst mühsam von dem Einflusse der gnostischen Autorität zu befreien suchte (Heinrici l. c. p. 13. 89). Die Verwandtschaft des Clemens mit gnostischen Meinungen ist nicht grösser in diesen Mittheilungen, als in seinen späteren Schriften. Vielmehr haben die Abschnitte, welche uns jetzt nur noch in Auszügen vorliegen, ursprünglich ein Bestandtheil einer der grösseren Schriften des Clemens gebildet. Zahn (Forschungen III, 122) wollte sie dem 8. Buche der Stromateis zuweisen, weil die eclog. proph. einige Male in Citaten späterer Kirchenschriftsteller auf dieses Buch zurückgeführt werden (a. a. O. p. 29. 119 sqq.). Indessen wird aus den exc. ex Theod. kein Citat in ähnlicher Weise eingeführt, und innere Gründe (vgl. Strom. IV, 1—3) weisen vielmehr auf die Schrift *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας* oder auf die Hypotyposen, deren erstes Buch vielleicht jene Schrift gebildet hat. Die Ueberschrift der Excerpte ist nicht genau. Denn nur ein Theil derselben stammt aus den benutzten Valentinianischen Quellen; ein anderer und nicht geringer Theil enthält Gegenbemerkungen und selbstständige Ausführungen des Clemens. Bei der abgerissenen Beschaffenheit der Auszüge und bei der Verwandtschaft der eigenen Meinungen des Clemens mit den gnostischen kann man über den Ursprung des einen oder anderen Stückes in Zweifel sein. Eigene Erörterungen des Clemens sind § 1 [τὸ ἐκλεκτὸν σπέρμα — εἰς πίστιν]; §§ 4. 5 [ὁ κύριος διὰ πολλήν — νομοδιδασκάλων ἀγωγῇ]; §§ 8—15 [ἡμεῖς δὲ — καὶ ταῖς οὐσίαις]; § 17 [von ἐμοὶ δὲ δοκεῖ



an] bis § 20 [τὸ ὄνομα αὐτοῦ]; § 23 [von τάχα δὲ τὸ πρόσωπον an bis zum Schlusse ἀγνωστὸν ἐστὶ τοῦ πατρὸς]; § 24 [von ἀγνοοῦσι δὲ — παλαιὰν διαθήκην]; § 27 [das ganze Stück]; § 34 [ἐστὶν οὖν ὁ λόγος — καρποὶ αὐτοῦ]. Zweifelhaft kann das Urtheil über die letzten Abschnitte von § 66 an, namentlich über §§ 82—86 bleiben. Es ist klar, dass der Exceptor das hier Mitgetheilte ebenfalls für Meinung der Valentinianer hält, und einige Male begegnet uns auch in diesen Abschnitten ein *φησί* oder *φασί* (§§ 67. 75. 78. 79. 81). §§ 66—68 sind vereinzelte Nachträge zur vorangegangenen Gesamtdarstellung, deren gnostischer Ursprung nicht zu bezweifeln ist. §§ 69—81 bilden eine zusammenhängende Erörterung über die *εἰμαμένην*. Indessen ist bei der gewaltsamen Art, mit welcher diese Excerpte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgebrochen sind, ein sicheres Urtheil kaum möglich. — Die Ueberschrift ist aber auch noch in einer anderen Beziehung nicht genau. Theodot wird nur fünfmal als Gewährsmann in den Excerpten citirt (§§ 22. 26. 30. 32. 35). Dass einigemal *φησὶν* statt *φασὶν* steht, kann nicht beweisen, dass hier nicht „die Valentinianer“ überhaupt (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἱ Οὐαλεντινιανοί) gemeint sind, sondern Theodot: denn *φησί* und *φασί* werden unzählige Male in den Handschriften verwechselt (*φησί* steht § 1. 22; vorher § 21 *φασὶν* οἱ Οὐαλεντινιανοί, gleich darauf § 22 wieder *φασί*, zum Schlusse *φησὶ* ὁ Θεόδοτος; § 35 κατὰ Θεόδοτον, dann gleich *φασὶν*; § 41 *φησὶν*, gleich darauf *φασί*; § 43 *φησί* gleich nach *λέγουσιν*; § 67 *φησί* und hierzu Zahn a. a. O. p. 123). Heinrici glaubt (a. a. O. p. 91) noch viel mehr Abschnitte auf Theodot zurückführen zu können, schreibt ihm aber dabei eine Reihe von Stücken zu, welche ihm sicher nicht angehören: z. B. § 58 die Notiz über die Leiblichkeit Christi und § 67 ganz. Bemerkung verdient zunächst, dass uns nirgends in den mit Irenäus parallelen Stücken der Name Theodots begegnet. Aber auch solche Stücke, die inhaltlich mit den ausdrücklich auf Theodot zurückgeführten übereinstimmen, sind ausser § 1 (der Auslegung von Luc. 23, 46, vgl. mit § 26) nicht mit Sicherheit auf Theodot zurückzuführen. So wird § 23

dieselbe Lehre von Christus, für welche § 32 Theodot als Gewährsmann genannt ist, den Valentinianern zugeschrieben, und mit Recht bemerkt auch Zahn (p. 123), dass Mittheilungen aus und über Theodot unmerklich in Aussagen über die Valentinianische Lehre überhaupt übergehen. Hiernach wird es bei dem schon oben Gefundenen sein Bewenden behalten, dass Clemens hier eine Valentinianische Schrift benutzt, die sich auf Theodot als Gewährsmann berief. Aber auch die Bezeichnung der Excerpte „aus der Anatolischen Schule“ ist ungenau. Denn der Anatolischen Schule gehört nur der erste Theil der Valentinianischen Fragmente an (§§ 1—42); dagegen enthält der zweite Theil (§§ 43—65) eine Lehrdarstellung aus der Italischen Schule. Die für die letztere Darstellung benutzte Schrift hat auch dem Irenäus als Quelle gedient. Dieselbe unterschied die obere Sophia von der Achamoth, enthielt eine andere Christologie als der erste Theil, und schrieb Christo keinen pneumatischen, sondern einen psychischen Leib zu. Heinrici (p. 90) unterscheidet drei Gruppen: exegetische Stücke §§ 1—7; 21—27; eine zusammenhängende Darstellung §§ 29—65; und ein drittes zusammenhängendes Stück §§ 69—85. Richtig ist, dass die erste dieser Gruppen, welche häufig durch Gegenbemerkungen und mehr oder minder ausführliche Darlegungen des Clemens unterbrochen wird, sich fast ausschliesslich mit Auslegung von Schriftstellen beschäftigt. Dasselbe gehört der Anatolischen Schule an, und trägt denselben Lehrtypus wie §§ 29—42. Die besprochenen Stellen weisen zum grösseren Theile auf allegorische Erklärungen der Genesis (§§ 2. 21) und des Johannesprologs (§§ 6. 7), überhaupt des Johannesevangeliums (§ 26) hin; doch werden auch andere Stellen (§ 1 Luc. 23, 46; § 16 Luc. 3, 33; § 22 1 Cor. 15, 29; § 28 Num. 14, 18) behandelt. Indessen lässt sich aus der Beschaffenheit der mitgetheilten Fragmente kein sicheres Urtheil über die Schriften gewinnen, denen sie entnommen sind. Die grosse Gruppe §§ 29—65 hat bereits Bunsen als ein zusammenhängendes Ganzes aufgefasst. Da es aber auch hier nicht an zahlreichen Auslegungen biblischer Stellen fehlt, so fragt sich

sehr, ob man berechtigt ist, die benutzten Quellen in exegetische und systematische Schriften zu vertheilen. §§ 6 und 7 geben eine zusammenhängende Darstellung des Pleroma und seiner Aeonen und behandeln namentlich die Stellung des *μονογενῆς* und des *λόγος*, welcher letztere wieder von Theodot mit Jesus identificirt worden zu sein scheint. §§ 2. 21 behandeln die Entstehung der pneumatischen Seelen und den Unterschied des männlichen und weiblichen Samens; §§ 1. 3. 16. 17. 22. 23. 25. 26 die Herabkunft des *λόγος* oder Jesus und die Erlösung der pneumatischen Seelen. Alle diese Stücke fügen sich mit Leichtigkeit in den Zusammenhang von §§ 29—42 ein. Dieser Abschnitt giebt eine vollständige Skizze des Systems, welche mit dem durch den zwölften Aeon (die Sophia) veranlassten Leiden im Pleroma beginnt, und mit der Erlösung des pneumatischen Samens durch Jesus schliesst. Es wird hier berichtet, wie der von der Sophia emanirte Christus die Mutter verlässt und zum Pleroma aufsteigt, wie diese dann aus Sehnsucht nach dem Entflohenen den *τόπος*, den *ἄρχων τῆς οἰκονομίας* hervorbringt und wie nun die Rechten und Linken, ferner die Pneumatiker (die *σπέρματα τῆς ἐκκλησίας* oder die *ἐκλογή*), die Psychiker (die *δίκαισι*, die *κλήσις*) und die Ungerechten hervorgehen. Auf Fürbitte Christi emaniren die Aeonen des Pleroma den Jesus, der mit der Sophia und der *ἐκκλησία* bekleidet in Begleitung der *ἄγγελοι ἁρρενικοί* herabsteigt, seinen Platz neben dem feurigen Topos nimmt, um diesen zu besänftigen, und den pneumatischen Samen durch das Zeichen des Kreuzes in die obere Welt, der jener von Anfang an angehört, emporzuheben. — Unmittelbar mit dieser Darstellung verknüpft, folgt nun das zweite, der Italischen Schule angehörige Stück, §§ 43—65, welches zunächst die Bildung dieser Welt und ihrer Bestandtheile aus den *πάθῃ* der unteren Sophia ausführlich schildert, mit besonderer Vorliebe bei der Entstehung der verschiedenen Menschenklassen und der Bestandtheile des Menschen verweilt und darauf noch einmal die Erlösung durch die zweite Herabkunft des Soter und seiner Engel beschreibt. Zu den Abweichungen dieses Stückes vom vorigen gehört

ausser dem schon oben Bemerkten auch die Vorstellung von dem psychischen Christus des Demiurgen und die andere Auffassung vom Demiurgen selbst, der hier nicht als ein schreckliches, sondern nur als ein beschränktes Wesen erscheint. Auch die Terminologie ist verschieden. Die eigenthümliche Verknüpfung dieses Stückes mit dem vorigen ist wohl nicht daraus zu erklären, dass der jüngere (Italische) Darsteller den älteren (Anatolischen) Bericht vor sich gehabt und in seiner Weise ergänzt hat, sondern kommt einfach auf Rechnung des Clemens. Irenäus verräth von dem älteren Berichte (ausser einer flüchtigen Berührung mit § 23) keine Kenntniss, wogegen umgekehrt Clemens Alexandrinus in den Stromateis wiederholt Valentinianische Meinungen anführt, welche in dem ersten Berichte wiederkehren (vgl. excerpt. § 32 mit Strom. IV, 13, 92; V, 1, 3; III, 1, 1; exc. § 41 vgl. mit Strom. II, 3, 10). Daneben findet sich auch die in dem jüngeren Berichte enthaltene Vorstellung von dem psychischen Leibe Jesu in den Stromateis (III, 17, 102). Der Einschnitt zwischen beiden Stücken ist wohl in § 43 hinter dem ersten Satze λέγουσιν οὖν ὅτι αἱ δεξιαί — δυνάμειν zu machen, welcher noch von der Erlösung der Pneumatiker handelt, während das Folgende die Herabkunft des Soter zur μόρφωσις κατὰ γνῶσιν der unteren Sophia beschreibt. Hiernach ist meine Bemerkung Prot. Kirchenzeitung 1872 Sp. 179 sq. zu berichtigen. Irrig bestimmt übrigens Hilgenfeld das Quellenverhältniss, welcher (a. a. O. p. 507) nur die Capitel 43—47 als ein eingeschobenes „Stück von abendländischem Valentinianismus“ betrachtet, und alles Uebrige der Anatolischen Schule zuweisen will.

Sehr geringe Ausbeute bietet das Syntagma Hippolyts, welches uns nur noch in den Excerpten bei Pseudotertullian (haer. 12) und Philaster (haer. 38), sowie theilweise auch bei Epiphanius (haer. 31, 8) erhalten ist. Meine frühere Annahme, dass Hippolyt hier von der Darstellung des Irenäus ganz unabhängig sei (Quellenkritik des Epiphanius S. 152, vgl. Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 166), kann ich nach den Ausführungen von Heinrici

(a. a. O. p. 158) und namentlich von Lüdemann (a. a. O. col. 349) nicht mehr aufrecht erhalten. Vielmehr hat Hippolyt hier die Darstellung des Irenäus c. 1—7 mit einer anderen Quelle combinirt, welche dem älteren Anatolischen Lehrbegriff angehört. Am deutlichsten zeigt sich dies in dem etwas ausführlicheren Excerpte Pseudotertullians. Die Aeonenlehre stammt aus Iren. 1, 1—3; die Voranstellung der zwölf aus *Ἀνθρωπος* und *Ἐκκλησία* emanirten Aeonen vor den zehn aus *Λόγος* und *Ζωή* emanirten scheint sich einfach aus dem excerptirenden Verfahren Hippolyts zu erklären, welcher nach der Erwähnung von *Ἀνθρωπος* und *Ἐκκλησία* sofort der zwölf aus diesen emanirten Aeonen gedenkt und die zehn aus *Λόγος* und *Ζωή* hervorgegangenen erst nachträglich hinzufügt. Dieselbe Umstellung kehrt allerdings wieder in der von Epiphanius (haer. 31, 5) erwähnten Quellenschrift; doch geht hier, ebenso wie in dem System der prudentiores bei Iren. 1, 12, 3, vgl. Epiph. haer. 35, 1, folgerichtig auch die Syzygie *Ἀνθρωπος* und *Ἐκκλησία* der Syzygie *Λόγος* und *Ζωή* voran, was bei Hippolyt noch nicht der Fall ist. Wenn Philaster nach Anführung der zwölf und der zehn Aeonen hinzufügt *‘de Intellectu autem et Veritate octo aeonas’*, so ist dies ein einfaches Missverständniss der Worte des Irenäus 1, 1 *καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὁγδοάδα ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων* (d. h. *Βυθός* und *Σιγή*, *Νοῦς* und *Ἀλήθεια*, *Λόγος* und *Ζωή*, *Ἀνθρωπος* und *Ἐκκλησία*). Auf die Aeonenlehre folgt bei Hippolyt sofort die Erzählung vom Falle der Sophia und der Befestigung derselben durch den Horos (Irenäus 2, 2; 3, 1), wobei die Worte *‘et paene dissolutum esse nisi’* und *‘paene perdit’* noch deutlich auf Irenäus zurückweisen (*ἀναλελύσθαι* — *εἰ μὴ* Iren. 2, 2; *μετὰ* oder *κατὰ μικρὸν ἀπολωλότος* Iren. 3, 1). Hieran reiht er sofort die Notiz Iren. 4, 1, wo die Rede davon ist, dass der Horos die untere Sophia durch Aussprechung des Wortes *Ἰαώ* am Eindringen ins Pleroma hindert. Hippolyt, welcher in seiner anderen Quelle nur von Einer Sophia gelesen hat, bezieht diese Nachricht gegen den ursprünglichen Sinn auf die Be-



festigung der letzteren im Pleroma. Indem er nun die Sophia seiner anderen Quelle mit der Achamoth des Irenäus identificirt, berichtet er weiter nach Iren. 4, 1 die Entstehung der Welt und ihrer verschiedenen Bestandtheile aus der Sehnsucht und den *πάθη* der Sophia, geht aber mit den Worten 'quoniam quidem ipse fuerit de deceptione (*ἀπορίᾳ*) conceptus atque prolatus' ganz zu der Darstellung des Irenäus über, welcher die Weltbildung von den Leiden der unteren Sophia (Achamoth) ableitet. In ganz abgerissener Weise geht nun das Excerpt Hippolyts mit einem unverständlichen 'hunc' zu der Thätigkeit des Soter bei der Weltentstehung über (Iren. 4, 5). Dabei widerfährt es ihm, dass er eine ironische Bemerkung des Irenäus vom Schweisse der Achamoth (4, 4) missversteht und die Weltelemente nicht bloss (mit Iren. 4, 2) aus der Furcht und Trauer (*φόβος* und *λύπη*), sondern auch dem Schweisse der Achamoth ableitet. Nun erst wendet er sich mit 'Christum autem missum ab illo Propatore' zu seiner älteren Quelle zurück, nach welcher Christus vom Bythos mit einem pneumatischen Körper ausgestattet durch Maria wie durch einen Kanal hindurchgeht. Diese Quelle ist nicht, wie ich früher annahm, identisch mit der von Irenäus c. 11 benutzten, aber auch nicht, wie Lüdemann vermuthet, mit der, welcher Irenäus 2, 3 und 4 gefolgt ist. Die Schlussbemerkungen über die Leugnung der leiblichen Auferstehung durch Valentin und über sein Verhältniss zum A. und N. T. mögen derselben Quelle entstammen, der er seine christologischen Angaben entnommen hat. Philaster, welcher Alles über die Weltbildung aus den *πάθη* der Achamoth Gesagte auslässt, stimmt in den Nachrichten über die Christologie und über die Bestreitung der Auferstehung des Leibes ziemlich genau mit Pseudotertullian zusammen, lässt aber die Schlussnotiz über den Kanon Valentins wieder aus. Letztere fehlt auch bei Epiphanius. Derselbe entnimmt aus Hippolyt (haer. 31, 8) nächst einigen Angaben über die Lebensgeschichte Valentins die christologischen Nachrichten, sowie die Angaben über die Auferstehung des *σῶμα πνευματικόν*. Hieran schliessen sich Mittheilungen über die Pneumatiker, Psy-

chiker und Hyliker, wobei ihm das Missverständniss widerfährt, dass er die psychischen Seelen ins Pleroma eingehen und mit den Engeln des *Χριστός* vermählt werden lässt. Auch in den folgenden Abschnitten über die Schüler Valentins (Pseudotertull. haer. 13. 14; Philaster, haer. 39—41) scheint Hippolyt die Nachrichten des Iren. cap. 11 u. 12 mit Notizen einer anderen Quelle verbunden zu haben. Aus Irenäus (11, 2) wird jedenfalls die Angabe sein, dass der gefallene Aeon nicht zu den Dreissig gehört habe (Pseudotertull. 13). Denn da Hippolyt nach seiner anderen Quelle von der (freilich nicht festgehaltenen) Voraussetzung der Einheit der Sophia ausgeht, so musste ihm diese Nachricht besonders wichtig erscheinen. Was Hippolyt von der zweifachen Tetras erzählt, welche Ptolemäus der Triakontas vorangeschickt habe, berührt sich mit Irenäus 11, 5 (vgl. 11, 2); die Angaben über Herakleon mit den Lehren des *ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος* Iren. 11, 3. Das Eigenthümliche hierbei ist nur, dass Irenäus die letztere Meinung eben so wenig dem Herakleon zuschreibt, wie die erstere dem Ptolemäus und Secundus, und dass andererseits Hippolyt gerade die von Irenäus dem Secundus und Ptolemäus wirklich zugeschriebenen Lehren (z. B. 11, 2 die *τετράς δεξιὰ* und *ἀριστερά*; 12, 1 die Lehre von den zwei *σύνυγοι* des *βυθός*, welche er den *περὶ τὸν Πτολεμαῖον γνωστικώτεροι* zuschreibt) denselben nicht beilegt und eben so im Widerspruche mit Irenäus (c. 11 und 12) den Ptolemäus vor Secundus stellt. Führt man die letztgenannte Transposition auf Benutzung von Iren. 18, 5 zurück, so wird in den übrigen Abweichungen um so deutlicher der Einfluss einer zweiten Quelle ersichtlich, wenn gleich ich die früher aufgestellte Ansicht (Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 169) aufgeben muss, dass diese Quelle identisch sei mit der von Iren. (c. 11 u. 12) benutzten Grundschrift. Eine Spur dieser Quelle scheint sich in den Eingangsworten des Berichtes bei Philaster zu verrathen: 'post istum Valentinus quidam surrexit, Pythagoricus magis quam Christianus, vanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans et velut arithmetica id est numerositatis notitiam, fallaciam praedicans'.

Ganz eben so wie hier lesen wir auch in dem (jetzt allgemein dem Hippolyt beigelegten) grösseren *ἐλέγχος κατὰ πασῶν αἰρέσεων*, dass Valentin seine Lehren von Pythagoras und Platon entlehnt habe und dass sein ganzes System auf Arithmetik hinauslaufe, Philos. VI, 21. 29. 34. Beinahe wörtlich mit Philaster stimmt Philos. VI, 29 p. 184 sq. Miller überein: (*ἡ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος δόξα*), ἀφ' ἧς *Οὐαλεντῖνος* . . . . *δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικός, οὐ Χριστιανὸς λογισθεῖρ. Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἑρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθιγισσαμένοις, ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἐαυτῶν κατεβάλλοντο.* Indessen bestätigt die Annahme einer gemeinsamen Quelle, welcher diese übereinstimmende Beurtheilung Valentins entnommen wäre, bei näherer Untersuchung sich nicht; vielmehr ist hier, wenn nicht einfach auf Identität des Verfassers, so jedenfalls auf Benutzung des kleineren *σύνταγμα* im *ἐλέγχος* zu erkennen. Uebrigens weist auch Irenäus wiederholt auf die Verwandtschaft des Valentinianischen Systemes mit Pythagoräischen Ideen hin (I, 1, 1 und besonders II, 14, 6).

Pseudorigenes — oder Hippolyt — hat im *ἐλέγχος* eine ganz eigenthümliche Darstellung des Systemes gegeben. Dieselbe ist einheitlicher und übersichtlicher als die des Irenäus. Die Quelle, aus welcher er seine Nachrichten schöpfte, kann schon darum nicht mit der im Syntagma benutzten identisch sein, weil letztere der Anatolischen, erstere dagegen der Italischen Schule angehört. Der von derselben repräsentirte Lehrbegriff ist im Allgemeinen mit dem der Ptolemäischen Schule, welchen Irenäus darbietet, verwandt. Aber die Darstellung der Quelle ist vollkommen unabhängig von den bei Irenäus verarbeiteten Quellschriften. Sie zeigt zunächst eine abweichende Terminologie. Der Urgrund heisst *μονάς*, meistens *πατήρ* statt *βυθός*, die untere Sophia niemals *Ἀχαμώθ*, sondern *ἡ ἔξω Σοφία*, *ἡμέρα* u. a., der Soter (Jesus) niemals *παράκλητος*, der *κοσμοκράτωρ* heisst *Βεελζεβούλ* u. s. w. Abweichend ist aber auch wenigstens in einzelnen Zügen die Lehrform

selbst. Der *βυθός* ist ein einheitliches Urprincip, Monas, daher geschlechtslos, ohne Syzygie, was Irenäus als Meinung 'Einiger' anführt, daher die ursprüngliche Zahl der Aeonen hier auf 28 bestimmt wird. Erst das Hinzutreten von *Χριστός* und *πνεῦμα ἅγιον* macht auch hier die Triakontas voll. Auch die Aeonenreihen selbst werden anders bestimmt. Während nach Irenäus *Λόγος* und *Ζωή* zehn, *Ἀνθρώπος* und *Ἐκκλησία* zwölf Aeonen emaniren, gehen hier aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* nach der Emanation von *Λόγος* und *Ζωή* noch eine vollkommene Dekas weiterer Aeonen hervor, während die unvollkommene Zwölfzahl von Aeonen nach dem Hervorgehen von *Ἀνθρώπος* und *Ἐκκλησία* nicht aus diesem Paare, sondern aus *Λόγος* und *Ζωή* emanirt. Auch der Fall der Sophia, ihre Wiederbringung, die Bildung der unteren Welt aus ihrem von ihr abgelösten *ἐκτρώμα* (der äusseren Sophia) wird vielfach anders motivirt. Dass die Lehrdarstellung der Italischen Schule angehört, zeigt die Christologie. Von dem Soter, der gemeinsamen Frucht der Aeonen, welcher nach der Erlösung der *ἐξω Σοφία* als *σὺνυγος* bei ihr weilt, wird hier noch ähnlich wie in der Quelle C des Irenäus der Sohn der Maria unterschieden, welcher durch die Kraft der Sophia erzeugt wird, um die psychische Welt zu erlösen. In die Darstellung sind zahlreiche wörtliche Citate aus der Quellschrift, welche mit einem *φησί* eingeführt werden, verwebt. Dass nicht Valentinus selbst, wie man um jenes *φησί* willen vermuthet hat, der Redende ist, ergiebt sich aus der von den Philosophumena mitgetheilten Lehrgestalt. Denn dieselbe ist unstreitig eine jüngere Fortbildung der Italischen Lehrweise. Ich selbst habe die Vermuthung aufgestellt, dass wir hier die in der Schule Hierakleons herrschende Lehrform besitzen (Quellenkritik des Epiphanius S. 171). Heinrici (a. a. O. S. 38) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte S. 472) haben beigestimmt. Dr. Salmon (Dict. of Christ. Biogr. II, 897) hat gegen jene Vermuthung eingewendet, dass die in der Quellenkritik des Epiphanius für dieselbe angeführten Gründe keine Beweiskraft haben. In der That lässt sich aus der Thatsache, dass Pseudorigenes zweimal (Phil. VI, 29 p. 185; VI, 35

p. 195) den Herakleon erwähnt, ohne einen besonderen Artikel über diesen Gnostiker zu liefern, nicht beweisen, dass darum die Hauptdarstellung einer Schrift des Herakleon entnommen sei. Man muss hinzufügen, dass uns von Herakleon nur exegetische, aber keine systematischen Schriften bekannt sind. Andererseits hat Hilgenfeld (a. a. O. p. 499 sqq.) gezeigt, dass die Fragmente des Herakleon neben einzelnen Verschiedenheiten doch auch wieder zahlreiche Uebereinstimmungen mit der Darstellung in den Philosophumena enthalten, und findet daher in letzterer 'eine minder bedeutende (?) Darstellung aus Herakleons Schule'. — Seiner Hauptdarstellung fügt Pseudorigenes noch eine Reihe eigener Bemerkungen ein, welche über Verschiedenheiten der Lehre in der Valentinianischen Schule berichten. So erwähnt er VI, 30 p. 187 den von Irenäus berichteten Stammbaum der Aeonen als die Lehrmeinung 'Anderer' und ergänzt aus Irenäus die Namen der einzelnen Aeonen; VI, 31 p. 188 erwähnt er ebenfalls aus Irenäus, dass *τινές* dem *Πατήρ* die *Σιγή* zur Seite setzen und beide in die Triakontas der Aeonen einrechnen. Andere Nachrichten hat er auf anderem Wege empfangen: so VI, 31 p. 189 die verschiedenen (von den Angaben des Irenäus abweichenden) Benennungen des *Σταυρός* (*Όρος*, *Μετοχείς*); VI, 32 p. 191 die verschiedenen Benennungen des Demiurgen (*Τόπος*, *Ἐβδομάς*, *Παλαιός τῶν ἡμερῶν*); VI, 35 p. 195 die Lehrverschiedenheiten der Anatolischen und Italischen Schule. Zum Schlusse theilt er das Fragment eines Hymnus Valentins mit (VI, 37 p. 198), von welchem es wenigstens fraglich sein kann, ob es aus der Hauptquelle oder aus anderweiter Kunde geschöpft ist. Endlich erzählt er in dem Abschnitte über Marcus (VI, 42 p. 203) von einer Vision, welche Valentinus gehabt haben soll und leitet damit die aus Irenäus entnommene Erzählung von einer anderen Vision ein, welche Marcus gehabt zu haben sich rühmte. Der Abschnitt über die Schüler Valentins (VI, 38) ist wörtlich aus Irenäus herübergenommen. Dasselbe ist der Fall mit dem langen Abschnitte über Marcus (VI, 40–54). Nur die einleitenden Worte (VI, 39) sind aus einer anderen Quelle.



Tertullians Schrift *adv. Valentinianos* kann nicht als selbständige Quelle in Betracht kommen. Wenn man von einigen Personalnotizen über Valentin und seine Schule absieht, welche er vermuthlich aus dem verlorenen Werke des Proculus entlehnt hat (*adv. Valent.* c. 4 vgl. 11), so ist seine ganze Darstellung eine Paraphrase des Irenäus, dem er von Cap. 7 an mehr oder minder wortgetreu folgt.

Epiphanios hat haer. 31, 9—32 den ganzen Abschnitt des Irenäus I, 1—10 wörtlich seinem Panarion einverleibt. Auch haer. 32 und 34 (Secundus, Marcus) schreibt er den Irenäus aus, und eben so hat er denselben, wenn auch in sehr willkürlicher Weise, seinen Ausführungen haer. 33. 35. 36 (Ptolemäus, Kolarbasus, Herakleon) zu Grunde gelegt. Dagegen hat er 31, 7 und 8 aus Hippolyts *Syntagma* geschöpft, theilt haer. 33, 3—7 den wichtigen Brief des Ptolemäus an die Flora, und haer. 31, 5 und 6 ein Fragment einer ungenannten Valentinianischen Schrift mit, aus welcher auch die Angaben c. 2 zum Theil wörtlich entnommen sind. Diese Schrift selbst mit ihren barbarischen Aeonennamen und ihrer Vermischung Valentinianischer und Basilidianischer Lehren verräth eine schon ziemlich entartete Gestalt des Anatolischen Valentinianismus. Mit Unrecht führt Matter, welcher (*krit. Gesch. des Gnosticismus* II, Abschnitt II, Cap. 5) eine Deutung dieser Namen aus dem Hebräischen versucht, diese Schrift auf Valentin selbst zurück. Die Aeonennamen und ihre Ordnung weichen mehrfach von der älteren Ueberlieferung ab; ausserdem wird, wie es scheint, unter dem Einflusse markosischer Zahlensymbolik der oberen Ogdoas eine zweite, lediglich durch Zahlen benannte Ogdoas zur Seite gestellt. Immerhin hat auch diese Schrift einige ältere Elemente, z. B. die Identität des Horos und des Jesus aufbewahrt.

Die späteren Häreseologen wie Theodoret, welcher (*h. f.* I, 7—9) lediglich den Irenäus, beziehungsweise den Epiphanios ausschreibt, kommen als selbständige Quellen nicht in Betracht.

## V. Das System.

Die Uebersicht über die Berichte der Kirchenväter bestätigt das Urtheil, dass es mit unseren Mitteln sehr schwer ist, die ursprüngliche Lehre Valentins von den späteren Fortbildungen durch seine Schüler zu unterscheiden. Den Ausgangspunkt hat die Darstellung des Systems von den Fragmenten zu nehmen, gegen deren Aechtheit sich (abgesehen von dem angeblichen *ὁρος Οὐλακεντίου* im Dial. de recta fide) noch kein Zweifel erhoben hat. Bei der Beschaffenheit dieser Bruchstücke wird man jedoch nicht erwarten dürfen, dass man das ganze System aus ihnen werde reconstruiren können. Von einer reichen Literatur sind uns nur einige dürftige Reste erhalten. Hierzu kommt, dass die Literaturgattungen, denen die Fragmente angehören, Briefe, Homilien, Hymnen nur die Aussenseite des Systemes zeigen, während die gnostische Geheimlehre verschwiegen, oder doch nur andeutungsweise berührt wird. Auch die Ausdrucksweise ist der gemeinkirchlichen geflissentlich angenähert; deutlich leuchtet aus ihr das Streben Valentins hervor, in der katholischen Kirchengemeinschaft zu verbleiben. Von den specifisch gnostischen Meinungen treten im Grunde nur die Lehren von der höheren Abkunft des Pneumatikers und vom Demiurgen unverhüllt hervor; die doketische Christologie ist wenigstens damals, wie Clemens Alexandrinus zeigt, den Gnostikern nicht ausschliesslich eigen gewesen. Um so nachdrücklicher wird in den Fragmenten die anthropologische und ethische Seite des Systemes betont.

Wie die Welt ein Bild des lebendigen Aeon (*τοῦ ζῶντος αἰῶνος*), so ist der Mensch ein Bild des präexistirenden Urmenschen (des *Ἀνθρώπου προῶν*). Als den Maler (*ζωγράφος*), welcher nach dem herrlichen Urbilde die abbildliche Welt schafft, damit diese durch den Namen desselben geehrt werde, bezeichnete Valentin nach dem Zeugnisse des Clemens (Valentin. homil. ap. Clem. Strom. IV, 13, 92) die Sophia, bei deren Namen der Hörer oder Leser eben so gut an die göttliche Weisheit der Proverbien, als

an den gefallenem zwölften Aeon denken konnte. Unter ihr stehen die welterschöpfenden Engel, deren oberster der Demiurg ist. Ihr Gebilde (πλάσμα) ist der auf den Namen des Ἀνθρωπος πρώην hin erschaffene Adam. Unsichtbar legt eine höhere Macht in ihn den Samen der oberen (pneumatischen) Wesenheit (σπέρμα τῆς ἁνωθεν οὐσίας). Mit höherer Erkenntniß ausgestattet, erregt Adam die Furcht der Engel, ähnlich wie auch die κοσμικοὶ ἄνθρωποι von Furcht vor den Gebilden ihrer Hände, welche den Namen Gottes tragen, den Götterbildern, ergriffen werden; und alsbald lassen die Engel ihr Gebilde verschwinden (ἡγάμισαν) (ep. ad amicos bei Clem. Strom. II, 8, 36). Dennoch bleibt der pneumatische Same (das πνεῦμα διαφέρον oder γένος διαφέρον) in der Welt, ein von Natur der Errettung theilhaftiges Geschlecht (φύσει σωζόμενον γένος), welches herabgekommen ist, um der Herrschaft des Todes ein Ende zu machen. Der Tod stammt vom Demiurgen, auf welchen das Wort Exod. 23, 22 sich bezieht, Keiner könne das Angesicht Gottes schauen, ohne zu sterben. Die Glieder der pneumatischen Gemeinde dagegen sind von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens. Sie haben die Sterblichkeit nur angenommen, um den Tod in sich und durch sich zu überwinden. Sie sollen die Welt auflösen, ohne selbst aufgelöst zu werden, vielmehr Herren sein über die Creatur und über alle Vergänglichkeit (homil. ap. Clem. Strom. IV, 13, 91 sq.). Aber ohne die Hilfe des allein guten Vaters (τοῦ μόνου ἀγαθοῦ πατρὸς) kann auch die Seele des Pneumatikers nicht rein werden von den vielen bösen Geistern, die in ihr hausen, wie in einer Herberge und von denen jeder sein eigenes Gelüste vollbringt. Wenn aber der allein gute Vater sie heimsucht, wird sie geheiligt und erleuchtet und wird selig gepriesen, weil sie Gott schauen wird. Diese Reinigung und Erleuchtung erfolgt durch die Offenbarung des Sohnes (epist. Valent. apud Clem. Strom. II, 20, 114). Von ihr erfahren wir aus den Fragmenten (epist. Valent. ad Agathopoda apud Clem. Strom. III, 7, 59) nur, dass Jesus durch seine Standhaftigkeit und Enthaltbarkeit die Gottheit erarbeitete (πάντα ὑπομείνας ἐγγρατῆς ἦν, τὴν θεότητα Ἰησοῦς

*εὐργάζετο*), und dass durch die Kraft seiner Enthalttsamkeit sogar die Speise, die er zu sich nahm, nicht verdarb (dem natürlichen Verdauungsprocesse nicht unterlag), weil er selbst der Vergänglichkeit nicht theilhaftig war (*ῥῆσθιεν καὶ ἐπιεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτῃ ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθεῖρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν*). Es muss unentschieden bleiben, wie Valentin das Verhältniss Jesu zu dem *εἰός* bestimmt habe. Wenn der Text der angeführten Worte heil ist, hätte Jesus sich durch seine Enthalttsamkeit selbst in den Besitz der Gottheit gesetzt, ein Gedanke, der allerdings eher in ebionitischen als in gnostischen Kreisen heimisch zu sein scheint. Vielleicht ist aber *εὐλάζετο* zu lesen, und der Sinn dieser, dass die ausserordentliche Askese Jesu, vermöge deren er jede materielle Verunreinigung mied, das jeder Vergänglichkeit unzugängliche göttliche Wesen abbildlich in ihm zum Ausdrucke gebracht habe. Jedenfalls ist aus dem Fragmente nicht ersichtlich, ob Jesus nach Valentin einen pneumatischen oder einen psychischen Leib besass. Nach einem anderen dem Valentin zugeschriebenen Fragmente, welches Eulogios von Alexandrien aufbewahrt hat (bei Photios bibl. cod. 230), soll Valentin die Meinung der 'Galiläer', dass Christus zwei Naturen gehabt habe, für lächerlich erklärt und vielmehr Eine Natur des Sichtbaren und des Unsichtbaren behauptet haben (*τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὴν καταχέομεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν*). Hilgenfeld (l. c. S. 302 ff.) identificirt diesen Valentinus mit dem Gnostiker, während Andere ihn mit grösserem Rechte für den Apollinaristen dieses Namens erklären. Dass irgend ein Gnostiker den katholischen Christen, ähnlich wie nachmals Kaiser Julian, das Prädicat Galiläer gegeben habe, ist nirgends bezeugt. Ferner, wenn auch schon Tertullian (*adv. Prax.* 29) und Origenes (*de princ.* 1, 2, 1) von zwei Substanzen oder zwei Naturen in Christus geredet haben, so hat doch Valentin schwerlich diese Lehre für lächerlich erklärt, da sie sonst kaum in seiner eigenen Schule Ein-

gang gefunden haben würde. Denn ganz ähnlich lehrten ja die occidentalischen Valentinianer, dass der Soter, die gemeinsame Frucht des göttlichen Pleroma, sich mit dem Christus des Demiurgen, dem Menschen Jesus, verbunden habe. Wäre übrigens das Fragment ächt, so würde es einen Beweis dafür liefern, dass die Lehre der morgenländischen Schule von dem pneumatischen Leibe Christi die ursprüngliche Lehre Valentins war. Wie Valentin über den Ursprung der Materie und des Bösen gedacht habe, ist aus den Fragmenten nicht zu ersehen. Wenn er den Demiurgen als Urheber des Todes bezeichnet, so scheint er die Vergänglichkeit und alle Unvollkommenheiten der irdischen Welt nicht von einer ursprünglich bösen Materie abgeleitet zu haben. Monistisch ist auch die Anschauung, welche dem von den Philosophumena fragmentarisch mitgetheilten Psalme Valentins zu Grunde liegt (Philos. IV, 37 p. 197 sq.). Im Geiste schaut er, wie Alles hangt (*κρεμύμενα*) und getragen wird (*όχούμενα*): „das Fleisch hangend an der Seele, die Seele getragen von der Luft, die Luft am Aether hangend, vom Bythos Früchte hervorgebracht, vom Mutterleib getragen Leibesfrucht“. Nach der beigefügten Deutung in der Valentinianischen Schule ist das Fleisch die *ἰλη*, welche von der Seele (der psychischen Natur) des Demiurgen abhängt. Wiederum der Demiurg hangt von dem Geiste ausserhalb des Pleroma, d. h. der Sophia im Reiche der Mitte, die Sophia vom Horos und vom Pleroma, die Aeonenwelt des Pleroma endlich vom Vater, dem Urgrunde der Aeonenwelt, ab. Ist diese Deutung, wie man annehmen darf, die richtige, so hat Valentin das ganze Universum als eine Stufenfolge des Daseins aufgefasst, welche von dem Urgrunde alles geistigen Lebens immer tiefer bis zur Materie herabsteigt. Diese Stufenfolge ist also ein Herabsteigen von dem Vollkommenen zu immer unvollkommeneren Abbildern, nach dem ausdrücklich von Valentin ausgesprochenen Grundsatz, dass der Kosmos um so viel geringer ist als der lebendige Aeon, wie das Bild geringer ist als das lebendige Angesicht (Valentin bei Clem. Strom. IV, 13, 92). Es ist klar, dass diese Weltanschauung



grössere Verwandtschaft zeigt mit der Platonischen Philosophie als mit dem den älteren gnostischen Systemen zu Grunde liegenden orientalischen Dualismus, daher auch Hippolyt bei der Besprechung des Valentinischen Psalmes mit Recht an Platonische Gedanken erinnert hat (Philos. VI, 37 p. 197).

Die Fragmente reichen nicht aus, um die Aeonenlehre Valentins im Einzelnen kennen zu lernen. An der Spitze steht der *Πατήρ* oder *Βυθός*, der Urgrund des „lebendigen Aeon“. Er ist der *μόνος ἀγαθός*. Welche Stellung im Valentinischen Pleroma der *Ἀνθρωπος προῶν* eingenommen habe, auf dessen Namen hin Adam geschaffen worden ist, lässt sich ebenfalls schwer ermitteln. Der von Irenäus (haer. I, 11, 1) ausdrücklich bezeugte Zusammenhang Valentins mit den „Gnostikern“, d. h. der syrischen Vulgärgnosis, legt die Annahme nahe, dass der *Ἀνθρωπος προῶν* einer der obersten Aeonen war, entweder der *Βυθός* selbst, oder doch eine seiner ersten Emanationen. Die ‘Gnostiker’ des Irenäus (haer. I, 30, 6) bezeichnen den Pater omnium als primus Anthropus, aus welchem als zweites männliches Princip der Anthropus filius Anthropi hervorgeht. Noch die Naassener der Philosophumena (Philos. V, 6 p. 95; 7 p. 96 sq. 104; 8 p. 109 u. ö.; X, 9 p. 314) bezeichnen mit dem Namen *Ἀνθρωπος*, auch *Ἀρχάνθρωπος* und *Ἀδάμας* das Urprincip (*τὴν πρώτην τῶν πάντων ἀρχήν*), welchem sie ähnlich wie Valentin auch die Prädicate *ὁ προῶν* (Phil. V, 7 p. 98; 9 p. 117) und *ὁ μόνος ἀγαθός* (Phil. V, 7 p. 102; 8 p. 116) beilegen. Mit diesem auch als mannweiblich geschilderten (Phil. V, 6 p. 95) *Ἀνθρωπος* wird das zweite männliche Princip gelegentlich wieder identificirt (Phil. X, 9 p. 314). Ganz ähnlich wie bei den ophitischen Parteien ist uns aber von einem Theile der Valentinianer selbst überliefert, dass der Urvater selbst oder das Urprincip bei ihnen den Namen *Ἀνθρωπος* geführt habe (Iren. haer. I, 12, 4); und eine ebenfalls der Valentinianischen Schule angehörige Schrift legt denselben Namen dem *πατὴρ τῆς ἀληθείας* bei, dem zweiten männlichen Princip (sonst *Νοῦς* oder *Μορογενής*), welches hier als *ἀντίτυπος*

τοῦ προόντος ἀγεννήτου bezeichnet und ausdrücklich von dem σὺζυγος der Ἐκκλησία, welcher ebenfalls Ἄνθρωπος heisst, unterschieden wird (Epiph. haer. 31, 5). Auch bei den Markosiern heisst das erste Offenbarungsprincip (πηγὴ παντὸς λόγου), welches wohl ebenfalls identisch ist mit dem πατὴρ τῆς ἀληθείας, ἄνθρωπος (Iren. I, 14, 3), und Herakleon nennt den Christus υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und überträgt dieselbe Benennung πατρωνμικῶς auch auf den Sohn (bei Orig. in Joann. tom. XIII, 58). So wenig wie der Ἄνθρωπος προὖν mit dem gleichnamigen Aeon der vierten Syzygie, ist der bei Valentin vorkommende Λόγος mit dem Aeon der dritten Syzygie zu identificiren. Der Λόγος, welcher dem Valentin in der Gestalt eines neugeborenen Kindes erscheint (Philos. VI, 42 p. 203), ist vielmehr wohl identisch mit dem Soter, welcher auch sonst in der älteren Valentinianischen Schule den Namen Λόγος führt (excerpt. ex Theodot. § 1 vgl. 26; §§ 2. 25). Er (und nicht die Sophia) ist wohl auch unter der höheren Macht gemeint, welche in das Gebilde der Engel heimlich den Samen der oberen Wesenheit hineinlegt (vgl. excerpt. ex Theod. § 2).

Eben so wenig wie über die Aeonenwelt werden wir aus den Fragmenten über die Geschehnisse der Sophia und über den näheren Hergang der Weltbildung unterrichtet. Von einer doppelten Sophia, einer oberen und einer unteren, lesen wir nichts. Die Sophia ist der Maler, welcher die Welt nach dem Urbilde des lebendigen Aeons bildet, damit jene durch den Namen desselben geehrt werde. So empfängt die abbildliche Welt ihre Beglaubigung durch das unsichtbare Wesen Gottes (bei Clem. Strom. IV, 13, 92). Das ὄνομα, nach dessen Typus diese abbildliche, aber als solche nur unvollkommene Welt geschaffen ist, wird in der Anatolischen Lehre bald als das Urwesen selbst (ὄνομα ἀνωνόμαστον), bald als der υἱὸς bezeichnet, dessen Schatten das von dem zwölften Aeon in seiner ἀγνωσία und ἀμορφία hervorgebrachte ζένομα γνώσεως ist (excerpt. ex Theod. § 31 vgl. § 22); und ausdrücklich begegnet uns auch dort der Gedanke, vollkommen sei nur, was aus einer Syzygie hervorgeht, was aber von einem einzigen Principe stamme,

wie die Welt von der Sophia, sei ein unvollkommenes Nachbild (ὅσα ἐκ συνύγίας προέρχεται πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἐνός, εἰζόνες Clem. Strom. IV, 13, 92 vgl. excerpt. ex Theod. § 31). Es liegt nahe, auch hier unter dem ὄνομα den υἱός, d. h. den zum Aeonenreiche emporgestiegenen Christus zu verstehen, nach dessen Bilde die Sophia die untere Welt geschaffen hat (excerpt. ex Theod. § 33). Nach dem Typus des Christus schafft sie zunächst den Demiurgen, das Haupt der psychischen Schöpfung, von dem wieder der Tod, also die Vergänglichkeit und die vergängliche Materie ihren Ursprung hat. Indessen lässt das Fragment nicht deutlich erkennen, was hier unter dem ὄνομα, nach welchem der κόσμος und der Demiurg gebildet ist, gemeint sei. Adam wird nach einem anderen Fragmente vielmehr εἰς τὸ ὄνομα τοῦ προόντος Ἀνθρώπου gebildet. Wie Clemens die Worte des vorher besprochenen Fragmentes ausdeutet, ist der Demiurg selbst mit dem abbildlichen κόσμος identisch, und sein Urbild ist nicht Christus, sondern der ἀληθινὸς Θεός oder der Urvater, daher er selbst Θεὸς καὶ πατήρ heisst. Dies würde mit dem über Adam Bemerkten stimmen. Aber es bleibt fraglich, ob Clemens nicht hier schon eine spätere Gestalt der Valentinianischen Lehre vor Augen hat. Die folgenden Worte des Clemens scheinen erklären zu sollen, welche Bewandniss es mit dem pneumatischen Samen hat. Weil das Sichtbare des Unsichtbaren nicht die vom Orte der Mitte stammende Seele (d. h. der Demiurg) ist, so kommt 'das Unterschiedene', und dies ist die 'Einhauchung des unterschiedenen Geistes' (ἐπεὶ δὲ τὸ γαινόμενον αὐτοῦ [i. e. τοῦ ἀοράτου] οὐκ ἔστιν ἢ ἐκ μεσότητος ψυχῇ, ἔρχεται τὸ διαφέρον, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἐμφύσιμα τοῦ διαφέροντος πνεύματος). Das πνεῦμα διαφέρον ist nach einem auch in den Excerpten aus der Didasc. Orientalis wiederkehrenden Sprachgebrauche der pneumatische Same. Dieser wird, wie Clemens weiter, wenn auch nicht ausdrücklich, als Valentins eigene Lehre berichtet, der Seele ohne Wissen des Demiurgen eingehaucht, ein Vorgang, welcher typisch in der Genesis, in der Erzählung von der Menschenschöpfung, dargestellt

ist. Die Einhauchung dieses *πνεῦμα διαφέρον* erfolgt durch den Soter oder Logos in das Gebilde des Demiurgen und seiner Engel, d. h. in den psychischen Adam, welcher ähnlich wie in der Lehre der Ophiten (Iren. I, 30, 6. 8) von jenen niedergeworfen und beseitigt wird, weil er sie durch seine höhere Erkenntniss erschreckt. Auch die Erhaltung des pneumatischen Samens in der Welt ist von Valentin wohl ähnlich wie in der Ophitenlehre vorgestellt, nach welcher die Sophia dieses ohne Wissen des Demiurgen veranstaltet (Iren. I, 30, 9).

Auf welche Autorität sich Valentin für seine Lehre berufen habe, ist aus den Fragmenten nicht zu ersehen. Aus der Homilie an die Freunde hat Clemens ein Bruchstück bewahrt (Strom. VI, 6, 52), welches das Verhältniss des in den „öffentlichen Büchern“, d. h. wohl den heiligen Schriften des A. T., enthaltenen zu Demjenigen bestimmt, was in der ‘Gemeinde Gottes’ geschrieben sei. Als dieses ‘Gemeinsame’ [l. mit Heinrici *κοινά* statt *κενά*], was nicht blos in Büchern zu lesen sei, bezeichnet er das ins Herz geschriebene Gesetz. „Dieses ins Herz geschriebene Gesetz“ ist das Volk [*ὁ λαός*, Grabe emendirt mit Unrecht *ὁ λόγος*] des Geliebten selbst, welches von ihm geliebt wird und ihn liebt, d. h. dieses Volk ist vermöge der inneren Offenbarung des Logos sich selbst ein Gesetz (vgl. Röm. 2, 14). Aber diese innere Offenbarung bezieht sich nur auf das ‘Gemeinsame’ (*τὰ κοινά*), d. h. auf die ins Herz geschriebenen sittlichen Wahrheiten, welche die ‘Gemeinde Gottes’ nicht erst aus den öffentlichen Büchern zu lernen braucht. Ueber die Quellen, aus denen Valentin seine Gnosis schöpfte, ist damit nichts gesagt. Hier bleiben wir vielmehr auf die früher angeführte Nachricht des Clemens (Strom. VII, 17, 106) verwiesen, nach welcher die Valentinianer als Gewährsmann ihres Schulhauptes den Theodas, einen angeblichen Schüler des Paulus, bezeichneten. Sicherer steht die bereits besprochene Thatsache, welche Irenäus constatirt, dass Valentin der Erste gewesen, welcher die alten Lehren der Gnostiker (im engeren Sinne) zu einer eigenen Schulmeinung umgestaltet habe (Iren. haer. I, 11, 1

vgl. Tertull. adv. Valentinian. 4). Gerade die Fragmente bieten eine Reihe von Berührungen mit den Meinungen dieser „Gnostiker“. Man wird daher als methodischen Grundsatz festhalten dürfen, dass von zwei verschiedenen Lehrmeinungen der Valentinianischen Schule diejenige die ursprünglichere ist, welche jener älteren Vulgärgnosis (Iren. 1, 30) näher steht. Dennoch soll damit die Eigenthümlichkeit der Anschauungen Valentins nicht geleugnet sein. Er ist der Erste gewesen, welcher jene alte Vulgärgnosis mit wirklich philosophischem Geiste erfüllte, indem er die Gedankenwelt Platons benutzte, um jenem gnostischen Mythos einen tieferen Sinn unterzulegen. Mit Recht hat schon Baur diesen Platonismus Valentins, auf welchen auch die Philosophumena aufmerksam machen (Philos. VI, 21 sqq.) geltend gemacht (Christliche Gnosis p. 124 sqq.).

Jener Abschnitt des Irenäus, in welchem dieser die Schulmeinung Valentins von der *λεγομένη γνωστικὴ αἵρεσις* ableitet, ist nun, wie bereits oben erwähnt wurde, die erste selbständige Darstellung der persönlichen Lehre Valentins. Dieselbe beginnt mit den Worten: *ἴδωμεν νῦν καὶ τὴν τούτων ἄσιστον [ἀσύστατον Harvey] γνώμην, δύο ποὺ καὶ τριῶν ὄντων, πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται*. Dass Irenäus die Eingangsworte einfach aus einer älteren Quelle abgeschrieben habe (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte p. 53 sq.), ist eine Vermuthung, welche ich jetzt nicht mehr aufrecht erhalte. Das *τούτων* geht auf die kurz vorher erwähnten, von der Wahrheit abgefallenen *διδάσκαλοι* zurück, deren *ἄστατος γνώμη* der Einheit der kirchlichen Lehre in der ganzen Welt gegenübergestellt werden soll. Höchstens in den Worten *δύο ποὺ καὶ τριῶν ὄντων*, welche zu der im Folgenden c. 11 und 12 aufgezählten weit grösseren Zahl Valentinianischer Parteien nicht stimmen, könnte eine Reminiscenz an die im Folgenden benutzte Quelle enthalten sein. Um so sicherer ist aber, dass Irenäus 11, 1 wirklich die eigene Meinung Valentins im Unterschiede von den Lehrabweichungen seiner zahlreichen Schüler darstellen will. Ausdrücklich schliesst er



den kurzen, dem Valentin gewidmeten Artikel mit einem 'haec quidem ille' und geht dann sofort zur Lehre seines Schülers Secundus über. Doch ist erstens nicht sicher, dass Irenäus in seinen Angaben über Valentin überall richtig unterrichtet ist, und zweitens kann er auch in diesem Abschnitte der Neigung nicht widerstehen, eine Mannichfaltigkeit abweichender Lehren aufzuführen, von denen nur die eine oder die andere wirklich von Valentin herrühren kann.

Irenäus ergänzt zunächst die Angaben der Fragmente über Valentins Aeonenlehre. An der Spitze steht eine *δύαξ ἀνομήματος*, der *Ἀρχηγός*, auch *Βυθός*, und *Πατὴρ ἀγέννητος* genannt, und seine *σύζυγος*, die *Σιγή*. Aus dieser Dyas geht eine zweite Dyas, *Πατὴρ* und *Ἀλήθεια* hervor, welche mit der ersten Dyas die oberste Tetras bildet. Aus dieser Tetras geht eine zweite Tetras hervor, *Λόγος* und *Ζωή*, *Ἀνθρώπος* und *Ἐκκλησία*, wodurch sich die obere Ogdoas vollendet. Aus *Λόγος* und *Ζωή* geht eine Dekas, aus *Ἀνθρώπος* und *Ἐκκλησία* eine Dodekas von Aeonen hervor. So ist die Zahl von 30 Aeonen, welche das *Πλήρωμα* bilden, erfüllt. Die Namen der Aeonen, der Dekas und Dodekas, werden nicht angegeben. Man wird aber annehmen dürfen, dass die anderwärts bei Irenäus (I, 1, 2) überlieferten, von Pseudorigenes (Phil. VI, 30) genau wiederholten Namen, von denen erst der spätere Bericht bei Epiphanius (haer. 31, 6) in Einzelheiten abweicht, schon von Valentin selbst herrühren. Dieselben sind folgende: Von *Λόγος* und *Ζωή* gehen hervor: *Βύθιος* und *Μίξις*, *Ἀγήρατος* und *Ἐνωσις*, *Ἀυτοφύης* und *Ἡδονή*, *Ἀκίνητος* und *Σύγκρασις*, *Μονογενής* und *Μακαρία*. Von *Ἀνθρώπος* und *Ἐκκλησία*: *Παράκλητος* und *Πίστις*, *Πατρικός* und *Ἐλπίς*, *Μητρικός* und *Ἀγάπη*, *Ἀείνους* und *Σύνεσις*, *Ἐκκλησιαστικός* und *Μακαριότης*, *Θελγτός* und *Σοφία*. Bei aller Willkür dieser Namengebung leuchtet doch ein, dass die ersten vier männlichen dieser Aeonen nur den Begriff des Urprincips, die ersten vier weiblichen den Begriff seiner Syzygie in verschiedenen Ausdrücken wiederholen. Die

Namen *Μονογενής* und *Νοῦς* (hier *Ἀείνωνς*) begegnen uns bei den Valentinianern des Irenäus für das zweite männliche Princip, *Παράκλητος* für die gemeinsame Frucht der Aeonen den Soter wieder; *Πατριζός*, *Μητριζός*, *Ἐκκλησιαστικός* weisen einfach auf den Ursprung dieser Aeonen von höheren Mächten des Pleroma zurück; die weiblichen Namen *Μακαρία*, *Πίστις*, *Ἑλπίς*, *Ἀγάπη*, *Σύνεσις*, *Σοφία* schildern überhaupt die Vollkommenheit des Pleroma mit Prädicaten, welche den Eigenschaften des vollkommenen Pneumatikers entlehnt sind. So wird durch diese Aeonen-namen nur der Gedanke im Einzelnen weitergeführt, welcher schon in den Benennungen der ersten und der zweiten Tetras enthalten ist. Die erste Tetras bezeichnet das Wesen des oberen Pleroma selbst, die zweite in zwei Aeonenpaaren seine Offenbarung an die Pneumatiker und die pneumatische Welt.

Der letzte der 30 Aeonen, die Sophia oder *Μήτις*, fällt aus dem Pleroma heraus. Hier gebiert sie in Erinnerung an die bessere Welt den Christus mit einem Schatten (*μετὰ σκιᾶς τινος*). Christus, weil männlichen Wesens, löst den Schatten von sich ab und eilt ins Pleroma zurück, die Mutter dagegen, mit dem Schatten allein zurückgelassen, gebiert, entleert von der pneumatischen Substanz, einen anderen Sohn, den Demiurgen, auch *Παντοκράτωρ* genannt, und zugleich mit diesem einen linken Archon (d. h. den Kosmokrator). So entsteht aus dem „Rechten“ und dem „Linken“, d. h. dem Psychischen und dem Hylischen diese untere Welt. — Mit der Lehre der Ophiten (Iren. I, 30) hat diese ursprüngliche Lehre Valentins namentlich dieses gemein, dass beide nur eine einzige Sophia kennen, und dass auch dort Christus die Sophia verlässt und in das obere Lichtreich entflieht. Aber während dort Christus und Sophia als Rechtes und Linkes aus der Verbindung des ersten und zweiten männlichen Principis mit der Mutter der Lebendigen hervorgehen, also gewissermassen Geschwister sind, ist hier Christus als Sohn der Sophia und als älterer Bruder des Demiurgen gedacht. Während ferner dort die Sophia ursprünglich nicht zur

oberen Lichtwelt gehört, sondern aus den bei der Erzeugung Christi übersprudelnden und ins Chaos herabsinkenden Lichtfunken entstanden ist, hat sie hier ursprünglich ihre Stelle im Pleroma, und verliert dieselbe durch einen Fall ins Kenoma. Die *σκιά*, von welcher der ins Lichtreich sich aufschwingende Christus sich trennt, ist also nach den Ophiten des Irenäus die Sophia selbst, während diese nach Valentin den Christus *μετὰ σκιᾶς τινος* erzeugt und nach der Entfernung des Christus aus dieser *σκιά* — dem dunklen Schattenbilde des entflohenen Lichtes — die untere Welt, ein Rechtes und Linkes bildet. Späterhin werden in der Schule beide Ansichten combinirt, indem die von der Sophia erzeugte *σκιά* mit dem *ἐκπρωμα* identificirt wird, welches von ihr abgelöst und zu der unteren oder äusseren Sophia gestaltet wird, während die obere Sophia wieder ins Pleroma zurückkehrt.

Der Gedanke von einem Falle des letzten Acons aus dem Pleroma und von der durch diesen Fall veranlassten Bildung der unteren Welt ist die eigenthümliche und neue Anschauung, durch welche Valentin die Lehre der älteren Gnostiker umgebildet hat. Dieselbe hängt mit seinem Platonischen Monismus zusammen, den er an die Stelle des orientalischen Dualismus setzt. Der Platonische Gedanke eines Seelenfalls und der Sehnsucht der gefallenen Seelen nach der verlorenen oberen Welt verbindet sich hier mit dem anderen Platonischen Gedanken von den Dingen dieser unteren Welt als Nachbildern der himmlischen Urbilder, um eine ganz neue Erklärung der alten Probleme, der Weltentstehung und des Ursprunges des Bösen zu geben.

Leider sind die Angaben des Irenäus über die eigene Lehre Valentins theils zu lückenhaft, theils zu unsicher, um eine vollständige Uebersicht des Systemes zu ermöglichen. Valentin soll einen doppelten "Ορος gelehrt haben: den Einen, welcher den *Βυθός* von dem übrigen Pleroma, den Anderen, welcher das Pleroma von der Sophia trennt. Die spätere Valentinianerlehre weiss nur von einem Horos, welcher nach Rückkehr der oberen Sophia ins Pleroma dieses gegen die untere Sophia und deren Schöpfung ab-

grenzt. Dass diesem Ὅρος eine doppelte Function zugeschrieben wird, eine das Pleroma befestigende, vermöge deren er auch Στανρόος heisst, und eine das Pleroma von der unteren Welt trennende (Iren. I, 3, 5), erklärt jene dem Valentin zugeschriebene Annahme eines doppelten Horos noch nicht. Vielleicht ist unter dem oberen Horos, welcher den Bythos vom übrigen Pleroma trennt, die Sigē gemeint (excerpt. ex Theodot. § 29). Noch unsicherer ist, was Irenäus über Valentins Christologie zu berichten weiss. Hiernach hätte er den Jesus bald von dem Theletos, dem στέτυρος der Sophia, hervorgehen lassen, welcher nach ihrem Falle von ihr sich zurückgezogen und mit den übrigen Aeonen vermischt habe; bald wieder von dem ins Pleroma emporgeeilten Christus (dem Sohne der Sophia), bald endlich vom Ἀνθρωπος und der Ἐκκλησία. Es ist undenkbar, dass Valentin selbst alle drei Ansichten vertreten hat. Wahrscheinlich ist die zweite Meinung die ursprüngliche, wenn auch nur in dem von der Anatolischen Schule vertretenen Sinne, dass Jesus oder der Soter auf die Fürbitte Christi als gemeinsame Frucht der Aeonen hervorgegangen ist (excerpt. ex Theodot. §§ 23. 41). Sofern sein Werk die Wiedervereinigung der Sophia mit dem Theletos ist, erklärt sich vielleicht die Darstellung, dass dieser selbst den Jesus gesandt habe, als Missverständniss. Noch einfacher und vielleicht ursprünglicher ist hier die Lehre der Markosier, nach welcher der zum Pleroma enteilte Χριστός der Sophia selbst bei der Taufe auf den Σωτήρ oder den ἄνθρωπος ἐκ τῆς οἰκονομίας herniedersteigt (Iren. I, 15, 3). Doch sind auch in dem Χριστός wie in dem Σωτήρ die Kräfte aller Aeonen vereinigt. Ganz abgerissen lautet auch die letzte, von Irenäus in diesem Abschnitte gebrachte Notiz. Das Πνεῦμα ἅγιον soll aus der Ἀλήθεια [Epiph. ἐκ τῆς Ἐκκλησίας] hervorgegangen sein, εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν αἰώνων, indem es unsichtbar in sie einging. Vermöge desselben brächten die Aeonen Frucht, die Erzeugnisse<sup>1)</sup> der Wahrheit. Zu dieser Ansicht lässt

1) τὰ γιντά Epiph., folia = τὰ φύλλα der lateinische Uebersetzer.

sich vergleichen, dass nach den Philosophumena (VI, 31 p. 188) *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον* aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* emaniren; doch ist der Zweck dieser neuen Syzygie die *μόρφωσις* der unteren Sophia. Nach Iren. I, 2, 5 gehen *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον* vom *Μονογενῆς*, dem *σύζυγος* der *Ἀλήθεια* hervor, durch welche die Aeonen zurechtgebracht werden. Christus lehrt ihnen das Gesetz der Syzygien und die Schranken ihrer Erkenntniss, der heil. Geist lehrt sie danksagen und führt sie zur ewigen Ruhe ein. Aber weder die eine, noch die andere Anschauung lässt sich vergleichen. Man könnte vermuthen, dass das *Πνεῦμα ἅγιον* mit dem der Sophia zu Hilfe gesandten Jesus, der auch *Παράκλητος* heisst, identisch sein soll; indessen findet sich für diese Identificirung kein Beleg. Eher könnte man die hier dem *Πνεῦμα ἅγιον* zugeschriebene Function mit der des Horos vergleichen wollen. Am wahrscheinlichsten aber hat man an das *Πνεῦμα ἀγάπης* zu denken, welches ebenso von der *Ἀλήθεια* ausgeht, wie die *Γνώσις* von der *Ἐνθύμησις* (der *Σιγῇ*) und sich mit dem *Πνεῦμα γνώσεως* verbindet, wie der Vater mit dem Sohn und die Enthymesis mit der Gnosis (excerpt. ex Theod. § 7).

Wenn Irenäus in diesen kurzen Notizen eine ältere Quelle (das Syntagma Justins) benutzt hat, so scheint schon diese die eigenen Meinungen Valentins mit denen seiner Schüler vermischt zu haben. Dagegen ist uns noch ein anderes Mittel gegeben, die ursprünglichen Anschauungen Valentins kennen zu lernen. Die in den Excerpten bei Clemens dem Theodot und der Anatolischen Schule beigelegte Lehre (§§ 1—42) steht den eigenen Anschauungen Valentins jedenfalls weit näher, als der ausführliche, der Ptolemäischen Schule entlehnte Bericht des Irenäus (haer. I, 1—8). Dieselbe bildet ein in sich abgeschlossenes, von der Italischen Lehrfassung erheblich abweichendes Ganzes. Mit der eigenen Lehre Valentins stimmt diese Lehrgestalt namentlich darin überein, dass auch sie nur Eine Sophia kennt, deren Erzeugniss der *Χριστός* ist, welcher der Mutter entflieht und ins Pleroma eingeht, zur Erlösung der Verlassenen aber den Jesus sendet.



Die Aeonenlehre tritt in dieser Darstellung, ähnlich wie es in den Fragmenten der Fall ist, durchaus hinter den anthropologischen und ethischen Problemen zurück. Ueber das Pleroma erfahren wir Einiges gelegentlich einer Erklärung des Johannes-Prologes (§§ 6. 7). Unter der ἀρχή, in welcher nach Joh. 1, 1 der Logos war, ist der *Μονογενής*, der (Joh. 1, 18) auch *θεός* heisst (nach der Lesart ὁ μονογενής θεός) zu verstehen. Der λόγος war ἐν ἀρχῇ, heisst also, er war im *Μονογενής*, im *Νοῦς* und der *Ἀλήθεια*. Gemeint ist also die aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* hervorgegangene Syzygie von *Λόγος* und *Ζωή*. Der *Λόγος* heisst Gott, denn er ist in Gott, im *Nous*; wenn es aber heisst, das in ihm, dem Logos, Gewordene war Leben, so deutet dies auf die *Ζωή*, als σύζυγος des Logos. Der unbekannte Vater (Πατὴρ ἄγνωστος) wollte von den Aeonen erkannt werden. Indem er sich selbst durch seine *Ἐνθύμησις*, welche *Πνεῦμα γνώσεως* war, erkannte, liess er in seinem Erkennen den *Μονογενής* hervorgehen<sup>1)</sup>. Der Monogenes, weil er von der *γνώσις*, d. h. von der *Ἐνθύμησις* des Vaters emanirt ist, ist selbst Gnosis, d. h. Sohn, denn durch den Sohn wird der Vater erkannt. Mit dem *Πνεῦμα γνώσεως* mischt sich das *Πνεῦμα ἀγάπης*, wie der Vater mit dem Sohne (dem *Μονογενής* oder *Νοῦς*) und die *Ἐνθύμησις* mit der *Ἀλήθεια* sich mischt, indem es von der *Ἀλήθεια* ausgeht, wie die *γνώσις* von der *Ἐνθύμησις*. Der am Busen des Vaters verbleibende *μονογενής υἱός* verkündet diese *Ἐνθύμησις* durch die Gnosis den Aeonen, indem er vom Busen des Vaters emanirt. Dagegen der hier auf Erden sichtbar gewordene wird vom Apostel nicht mehr *μονογενής*, sondern ὡς *μονογενής* genannt. Denn obwohl er ein und derselbe ist, ist er in der Creatur *πρωτότοκος*, im Pleroma aber *μονογενής*, und erscheint an jedem Orte so, wie er begriffen werden kann.

1) ἄγνωστος οὖν ὁ πατὴρ ὃν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι, καὶ διὰ τῆς Ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκὼς πνεῦμα γνώσεως οὐσίης, ἐν γνώσει προέβαλε τὸν μονογενῆ. Bernays bringt einen ganz anderen Sinn heraus, indem er ἐνώσει statt γνώσει liest und hinter ἐγνωκὼς und προέβαλε interpungirt.

Haben wir hier nur ein Stück jener weitverbreiteten Valentinianischen Exegese, wie dieselbe uns ähnlich auch anderwärts in der Schule begegnet (Iren. I, 8, 5), so bieten nun die Excerpte von § 29 an eine zusammenhängende Darstellung. Die *Συγή*, wie hier die *σύζυγος* des Urgrundes und Mutter von allem aus demselben Emanirten [l. *τοῦ βυθοῦ* st. *τοῦ βάθου*] heisst, verschweigt dasjenige, was sie von den Geheimnissen des Unaussprechlichen nicht zu sagen weiss; was sie aber begriffen hat, erklärt sie für unbegreiflich<sup>1)</sup>. Aber indem der Vater seine spröde, unzugängliche Natur zugänglich macht, um von der Sigē begriffen zu werden, kommt (nach Theodotos) das Leiden auch in das Pleroma hinein. Denn hierdurch wird er für das Mitleiden empfänglich. Mitleiden aber ist selbst Leiden (§ 30). Durch das Leiden des zwölften Aeons, der Sophia, findet das Leiden Eingang in das ganze Pleroma; dieses leidet nach ihnen [l. *κατ' αὐτοίς*] mit, um das leidende Glied wieder zurecht zu bringen. Wie nachmals dieses Leiden der Sophia dem zu ihrer Hilfe herabsteigenden Jesus und den von ihm aufgenommenen pneumatischen *σπέρματα* sich mittheilt, so werden auch die Aeonen durch dasselbe Leiden zurechtgewiesen und leiden mit. Die Sophia wollte das, was über die Gnosis (die Erkennbarkeit) hinaus liegt, erfassen und gerieth so in Unwissenheit und Gestaltlosigkeit (*ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο*). Daraus lernen also die Aeonen, dass sie durch die Gnade des Vaters sind, welcher *ὄνομα ἀνωνόμαστον, μορφὴ* und *γνώσις* ist<sup>2)</sup>. So wird zunächst im Pleroma selbst die Einheit wiederhergestellt, indem jeder der Aeonen sein eigenes *πλήρωμα*, seine *σύζυγος*<sup>3)</sup> besitzt (§§ 30—32).

Die Sophia, welche ihr Verlangen nach einer versagten Erkenntniss mit dem Fall aus dem Pleroma gebüsst hat, lässt aus ihrer *ἐννοια*, ihrer Erinnerung an die obere Welt,

1) *προσηγόρεισεν* — die Aenderung von Bernays *προσαγορεύουσιν* ist unnöthig.

2) l. *ὅτι εἶσιν χάριτι τοῦ πατρός, ὅς ἐστιν ὄνομα ἀνωνόμαστον, μορφὴ καὶ γνώσις*.

3) Lies mit Bernays *τὴν σύζυγον*.

den Christus hervorgehen, das Bild des Pleroma, wie Theodot ihn genannt hat. Da er nicht wie die vollkommenen Aeonen des Pleroma aus einer Syzygie hervorgegangen, sondern von der Sophia allein emanirt ist, ist er ebenso wie deren spätere Erzeugnisse ein blosses Bild (*εἰζών*). Er aber, da er pneumatischen Wesens ist, verlässt diese ihm fremdartige untere Welt und eilt zum Pleroma empor, wo er mit den Aeonen, insbesondere mit den Parakleten sich vermischt (l. *ἐκράθι*) und als der Erwählte und der Erstgeborene der unteren Welt zum Sohne eingesetzt wird, oder auch nach dem Bilde des Monogenes (§ 7) das *ὄνομα* des Sohnes empfängt. Die Sophia aber, von Sehnsucht nach dem Entflohenen ergriffen, bringt nach dem Typus Christi den *Ἀρχὸν τῆς οἰκονομίας*, oder wie es auch heisst, nach dem Typus des Vaters des All den Demiurgen oder *Τόπος* hervor. Als aus dem *πάθος* der Begierde entstanden, ist er geringeren (psychischen) Wesens [*διὸ καὶ ἥτιον γίνεται, ὡς ἂν ἐκ πάθους τῆς ἐπιθυμίας συνεστώς*]. Die Mutter selbst wird mit Widerwillen gegen ihn erfüllt, da sie seine Herbigkeit (*τὴν ἀποτομίαν αὐτοῦ*) sieht (§§ 3. 33). Auf die Erzeugung des Demiurgen und der ganzen unteren Welt bezieht sich wohl auch die Bemerkung, dass die in Unwissenheit und Gestaltlosigkeit gerathene Sophia ein *κένωμα γνώσεως*, eine blossе *σκιὰ τοῦ ὀνόματος*, d. h. des *ὄνομα* des Sohnes erzeugt (§ 31)<sup>1)</sup>. Unter

1) Wer unter diesem *ὄνομα* gemeint sei, welches als *υἱός* und *μορφή τῶν αἰώνων* bezeichnet wird, ist nicht ganz klar: es liegt nahe, an den Christus der Sophia zu denken, der zugleich mit der im *κένωμα* zurückbleibenden *σκιὰ* aus der Sophia emanirt ist (vgl. *Iren. I, 11, 1*). Wahrscheinlich aber ist der Monogenes gemeint, der die Aeonen gestaltet, indem er ihnen die Gnosis verleiht, und dessen *ὄνομα* der Christus der Sophia als *υἱόθετος* empfängt (vgl. auch § 26). Auch die folgenden Worte sind dunkel: *οὗτος τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν αἰώνων ἀμέλει ἐστὶ τοῦ ὀνόματος*. Die Conjectur von Bernays: *οὗτος τοι κατὰ πλεον ὄν ὄνομα κτλ.* ist sicher verunglückt. Vielleicht ist *οὕτως* zu lesen und zu erklären: Ebenso wie der *υἱός* als das *ὄνομα* die *μορφή τῶν αἰώνων* ist, ist das *ὄνομα κατὰ μέρος τῶν αἰώνων* — der jedem einzelnen der Aeonen beigelegte besondere Name — in der That *τοῦ ὀνόματος*, d. h. hat Antheil am *ὄνομα*.

dem Throne des Topos geht ein Feuerstrom aus und fließt ins Leere der Schöpfung: dies ist die Gehenna, die, obwohl seit Anfang der Schöpfung Feuer in sie einfließt, doch niemals angefüllt wird. Auch der Topos selbst ist feurig, darum verbirgt er sein Angesicht durch einen Vorhang, damit sein Anblick nicht Alles verzehre. Allein der ἀρχάγγελος (d. h. der Jesus) geht zu ihm ein, nach dessen Bilde der jüdische Hohepriester einmal im Jahre durch den Vorhang ins Allerheiligste einging (§ 38).

Ausser dem Demiurgen und den δεξιαὶ δυνάμεις (dem Psychischen) bringt die Sophia auch linke Kräfte (das Hyliche) hervor, deren Gestaltung dem Demiurgen (dem Topos) überlassen bleibt (§ 34 vgl. Iren. I, 11, 1)<sup>1)</sup>. Der Demiurg bildet also aus dem Rechten und Linken, dem Psychischen und Hylichen diese untere Welt. Am Ende der Schöpfung bringt er den schon vorher im Gedanken erzeugten Adam hervor (§ 41). Aus diesem entsteht ein doppeltes Menschengeschlecht, die δίκαιοι (die Psychiker) und die Anderen (die Hyliker) § 37. Dagegen bringt die Sophia, nachdem sie Christum hervorgebracht und von ihm verlassen worden ist, nichts Vollkommenes mehr hervor. Vielmehr behielt sie das, was sie vermochte (hervorbringen konnte), bei sich zurück. Dies gilt nicht bloß von den Engeln des Topos, sondern auch von den κλητοί, während die ἐκλεκτοί, die vom Männlichen, d. h. vom Logos ausgegangenen ἀγγελικά, mit diesem sich schon vorher zurückgezogen hatten, § 39 vgl. 21. 23<sup>2)</sup>.

Der Unterschied der ἐκλεκτοί und der κλητοί, oder der männlichen und weiblichen Geister wird anderwärts noch näher bestimmt. Darnach sind die ersteren die Engelwesen (τὰ ἀγγελικά), die letzteren, auch wie von Valentin τὸ δια-

1) Das πρώται kann unmöglich richtig sein.

2) Der Text ist auch hier nicht heil. Ich lese: ἡ μήτηρ προβαλοῦσα τὸν Χριστὸν ὁλόκληρον, καὶ ὑπ' αὐτοῦ καταλειψθεῖσα, τοῦ λοιποῦ οὐκ ἔτι οὐδὲν προέβαλεν ὁλόκληρον, ἀλλὰ τὰ δυνατὰ παρ' αὐτῇ κατέσχευεν· ὥστε καὶ τοῦ τόπου τὰ ἀγγελικά καὶ τῶν κλητῶν τὰ σπέρματα αὐτῇ προβαλοῦσα παρ' αὐτῇ κατέχει, τῶν ἐκλεκτῶν τῶν ἀγγελικῶν ὑπὸ τοῦ ἄρρετος ἔτι πρότερον προβεβλημένῳ.

φέρον πνεῦμα, τὰ διαφέροντα σπέρματα genannt, sind die Geister der Pneumatiker, deren Gesammtheit die ἐκκλησία bildet. Jene gehen nach der einen Darstellung aus der Sophia (§ 21), nach der anderen Darstellung vom Männlichen, d. h. vom Logos (§ 39), d. h. doch wohl unter Vermittelung der dem Logos als Werkzeug dienenden Sophia hervor. Nachdem zuvor der psychische Leib (durch den Demiurgen) erschaffen ist, wird vom Logos der erwählten Seele im Schlafe ein σπέρμα ἀρρενικόν hineingelegt, ein Ausfluss des ἀγγελικόν, damit es kein ἰστέρημα sei (d. h. dem Einflusse dieser unteren vergänglichen Welt anheimfalle). Dieses σπέρμα ἀρρενικόν durchsäuert (ἐξύμωσεν) das, was sich zu trennen schien, indem es die Seele und den Leib eint, welche von der Sophia getrennt hervorgebracht waren. Der Schlaf Adams aber war die Vergessenheit der Seele, welche sie (mit dem Leibe) zusammenhielt, so dass sie sich von ihm nicht trennen konnte, bis der Soter in sie den pneumatischen Samen hineingelegt hatte, der in ihr wie ein Funke (σπινθήρ) weiter glühte<sup>1)</sup>. Dieser Same war ein Ausfluss des ἀρρενικόν und ἀγγελικόν (§ 2 vgl. 3). Hier ist also von einer Wirksamkeit des Logos (durch Vermittelung der Sophia) die Rede, welche der irdischen Erscheinung Jesu vorhergeht. Ueber das Schicksal Adams selbst, des ursprünglichen Geschöpfes des Demiurgen, in welches heimlich der pneumatische Same hineingelegt war, wird uns hier nichts Näheres berichtet. Aber die lückenhafte Erzählung lässt sich aus den älteren Berichten folgendermassen ergänzen. Der erschrockene Demiurg lässt sein Gebilde wieder verschwinden; das in dasselbe niedergelegte männliche σπέρμα wird nach oben (zum Paradies) geführt, das weibliche σπέρμα aber wird von ihm genommen [l. mit Bernays ἀράμενον] und durch die Eva auf die Pneumatiker überleitet (§ 21).

Nach der Darstellung § 40 erfolgt die Emanation der

---

1) Lies mit Bernays: ἔπρος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς, ἡ συνέχε μὴ διαλιθῆναι, ὥσπερ τὸ πνευματικόν σπέρμα ἐνέθηκε τῇ ψυχῇ ὁ σωτήρ.



σπέρματα τῆς ἐκκλησίας erst nach der Erzeugung des Demiurgen. Dieser ist hervorgegangen, alsbald nachdem die Sophia von Christus verlassen worden ist, ein Product ihres πάθος. Hilfflehend richtet sie darnach ihre Blicke nach oben mit der Bitte um Licht. Gleichzeitig emaniren nun von der Mutter die σπέρματα ἐκκλησίας, von dem Männlichen die Engel dieser σπέρματα, welche bestimmt sind, nach vollendeter Erlösung mit diesen Syzygien zu bilden. Die Engel bitten daher für die ihnen zugehörigen σπέρματα, weil sie ohne „uns“ — die Pneumatiker — nicht ins Pleroma eingehen können. Denn sie bilden mit diesen eine Einheit wegen des gemeinsamen Ursprunges (§§ 40. 35. 36. 22). Sie sind „die Engel dieser Kleinen“, welche allezeit das Angesicht des Vaters sehen, d. h. die Engel der Erwählten, die mit ihnen desselben Erbes und derselben Vollkommenheit theilhaftig werden sollen (§ 23). Die διαφέροντα σπέρματα (oder die σπέρματα ἐκκλησίας) sind nicht wie πάθη, mit deren Auflösung auch die σπέρματα aufgelöst würden, auch nicht als Creaturen aus der Sophia hervorgegangen, sondern wie Kinder. Denn sonst wären mit der Vollendung der Schöpfung auch die σπέρματα fertig geworden. Daher haben sie auch die Verwandtschaft mit dem Lichte, nämlich mit Jesus, welches Christus durch seine an die Aeonen gerichtete Fürbitte zuerst hervorgehen liess. In ihm (in Jesus) sind alle σπέρματα, die mit ihm ins Pleroma eingehen, potentiell (κατὰ δύναμιν) gereinigt: daher man mit Recht sagen kann, dass die ἐκκλησία vor Grundlegung der Welt erwählt sei (§ 41).

Der Hergang der Erlösung ist nun folgender. Nachdem Christus die Mutter ausserhalb des Pleroma zurückgelassen hat, erbittet er den Beistand der Aeonen für sie. Nach dem Gutbefinden (εὐδοκία) derselben geht nun Jesus, in welchem die Fülle der Aeonen wohnt, hervor, als παράκλητος für den fehlgegangenen Aeon (§§ 23. 31). Er heisst auch λόγος, ἄγγελος, auch ἀρχάγγελος, als der gemeinsame Bote des Pleroma (§§ 25. 35. 38). Indem er den Horos, welcher das Pleroma vom Kenoma trennt, überschreitet, führt er die ἄγγελοι τοῦ διαφέροντος σπέρματος mit sich,

um das *σπέρμα*, die pneumatischen Seelen zu erlösen. Er selbst besass, als vom *πλήρωμα* herniedersteigend, die *λύτρωσις*. Die Engel aber empfangen diese *λύτρωσις* oder die Taufe um unseretwillen, durch Mittheilung des *ὄνομα* des in der Taufe Jesu Herniedersteigenden. Auf die Engeltaufe wird die Taufe für die Todten (1 Cor. 15, 29) gedeutet. Unter den Todten sind die in dieser unteren Weltordnung dem Tode anheimgefallenen (weiblichen) Seelen zu verstehen, d. h. die Seelen der Pneumatiker; unter den Lebenden die *ἄρρενες* oder die Engel, welche an dieser Welt keinen Antheil haben. Die stellvertretende Taufe ist die auch bei den Markosiern erwähnte *λύτρωσις ἀγγελική*. Durch dieselbe werden die zur Einheit mit den Engeln bestimmten Pneumatiker auf dasselbe *ὄνομα* getauft, auf welches der Engel jedes Einzelnen zuvor getauft worden ist, um nicht durch den Horos und Stauros am Emporsteigen ins Pleroma gehindert zu werden (§ 22).

Die Herabkunft Jesu oder des Parakleten erfolgt nun in der Weise, dass er einen von der Sophia aus dem pneumatischen Samen gebildeten pneumatischen Leib (*σαρκίον*) annimmt, oder wie es anderwärts unter ausdrücklicher Berufung auf Theodot heisst, dadurch, dass er sich mit der Sophia und der *ἐκκλησία τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων* (der pneumatischen Menschheit), als mit einem Leibe bekleidet (§§ 1. 26). Dieser Leib (*τὸ σαρκίον*) ist das Sichtbare an ihm; das Unsichtbare aber ist das *ὄνομα*, d. h. der *υἱὸς μονογενῆς* (oder, wie es anderwärts heisst, der *λόγος*). So bilden Jesus, die *ἐκκλησία* und die Sophia eine kräftige vollkommene *ζῆασις τῶν σωμάτων* (§ 17), ähnlich der geschlechtlichen Vermischung, aus welcher das Kind entsteht, oder ähnlich wie wenn Leib und Erde, Wasser und Wein sich mischen; nur dass hier die Mischung eine viel leichtere ist, da ja *πνεῖμα* mit *πνεῦμα* sich mischt. Auf diesen von der Sophia stammenden Leib, welcher ungenau Jesus heisst, kommt das *ὄνομα* bei der Taufe in der Taube herab (§ 16. 22. 26); und auf eben diesen Leib ist es offenbar zu beziehen, wenn es heisst, dass auch Jesus der *λύτρωσις* bedurft habe, um nicht durch die *ἐννοια τοῦ ἰστερίματος*, in

welche er durch sein Hervorgehen aus der Sophia gewissermassen versetzt wurde, am Emporsteigen ins Pleroma gehindert zu werden (§ 22)<sup>1)</sup>. Ueber das Leiden Jesu erhalten wir nur wenige Andeutungen. An seinem Leiden haben auch die in ihn aufgenommenen *σπέρματα* Antheil, wodurch das ganze Weltall (*τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν*, das Pleroma und die untere Welt) in Mitleidenschaft gezogen wird (§ 31). Im Leiden übergiebt er die Sophia mit den Worten Luc. 23, 46 dem Vater, um sie von ihm wieder zu empfangen, damit sie nicht zurückgehalten werde von den linken Gewalten<sup>2)</sup>; ebenso übergiebt er mit jenen Worten zugleich den ganzen pneumatischen Samen, die Erwählten<sup>3)</sup>. Dieses Leiden Jesu wird auch als ein Zertheiltwerden dargestellt, welches erfolgt, um das Zertheilte zu einigen. Wie Jesus zu dem Zwecke getauft wird, um uns, die Pneumatiker, welche als die weiblichen Hälften von ihren männlichen Hälften, den Engeln, getrennt sind, mit diesen zu einen, so dient auch die Zertheilung des Untheilbaren dazu, uns mit den Engeln zu einigen und ins Pleroma einzuführen, damit wir die Vielen Eins geworden insgesamt mit dem Einen um unsertwillen Zertheilten vermischt würden (§ 36)<sup>4)</sup>. Was unter diesem Zertheiltwerden Jesu zu verstehen sei, wird klar, wenn man sich erinnert, dass er (§ 1) im Leiden die bei seiner Herabkunft auf Erden von der Sophia (und der *ἐκκλησία*) aufgenommenen pneumatischen Elemente, mit denen er sich als mit seinem Leibe umkleidet hat, wieder dem Vater übergiebt, und sich so von ihnen zeitweilig trennt, um sie von ihm zurück zu empfangen und ins Pleroma einzuführen. Bevor dies aber geschehen kann, nimmt *ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς*, d. h. das mit dem Parakleten geeinte *σαρκίον*, der pneumatische Mensch Jesus, seinen Platz als Auferstandener zur Rechten des Demiurgen, um dem pneumatischen Samen

1) Fälschlich bezieht Heinrici diese Worte auf den aus der Sophia hervorgegangenen Christus.

2) I. mit Bernays *ὑπὸ τῶν ἀριστερῶν δυνάμεων*.

3) Unter diesen *ἐκλεκτοί* können hier wie § 23 nicht die *ἀγγελικά ἀρρενικά*, sondern nur deren Genossen, die Pneumatiker, verstanden werden.

4) Nach *ἐβαπτίσατο ὁ Ἰησοῦς* ist ein Punkt zu setzen.

den Durchgang ins Pleroma zu ermöglichen (§ 38). Ein Typus des Parakleten ist Paulus, der Apostel der Auferstehung, welcher alsbald nach dem Leiden des Herrn zum Predigen ausgesandt wurde. Darum hat er auch den Soter auf zwei verschiedene Weisen [l. καθ' ἑκάτερον] verkündigt, je nach der verschiedenen Fassungskraft. Einmal hat er ihn um der ἀριστεροί willen als geboren und gelitten (γεννητὸν καὶ παθῆτόν) gepredigt, weil sie nur diesen Christus erkennen können und κατὰ τὸν τόπον τούτων<sup>1)</sup> fürchten; auf pneumatische Weise dagegen, so wie ihn die δεξιοὶ ἄγγελοι erkennen, aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau, d. h. aus der oberen Welt und der Sophia (§ 23): denn ein Jeder erkennt den Herrn auf besondere Weise.

Der nähere Hergang des Erlösungswerkes wird speciell mit Bezug auf den zu erlösenden pneumatischen Samen geschildert. Die Herabkunft Jesu erfolgt nach Theodot in Begleitung der ἄγγελοι τοῦ διαφέροντος σπέρματος (§ 35). Der Soter erweckt die Seele vom Schläfe und facht den σπινθήρ an. Daher heisst der erwählte Same der vom Logos lebendig gemachte Spinther, Augapfel, Senfkorn und Sauerteig, welcher das, was sich zu trennen schien, einte [l. ἐνοποιούσαν] zum Glauben. Nach der Auferstehung hauchte er den Aposteln den Geist ein und blies den Staub wie Asche weg, den Spinther aber fachte er an und belebte ihn (§§ 1. 3). Auf die Erleuchtung des pneumatischen Samens durch den Soter bezieht sich das Wort Joh. 1, 9. Das σπέρμα διαφέρον ist der hier gemeinte ἄνθρωπος, die Worte εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν bedeuten, er schmückte sich<sup>2)</sup>, indem er von sich die verdunkelnden πάθη abthat, welche ihm beigemischt waren (§ 41). So vollzieht sich auf Erden bei der Herabkunft Jesu die Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Diese Scheidung vermittelt sich durch das Kreuz (den σταυρός), welcher das Zeichen des Horos ist: wie dieser die Welt vom Pleroma, so trennt der Stauros die Ungläubigen von

1) Bernays l. μετὰ τὸν Τόπον τούτον.

2) εἰς τὸν κόσμον ἦλθεν, τούτέστιν ἑαυτὸν ἐκόσμησεν: das Wortspiel ist unübersetzbar.

den Gläubigen [l. τοὺς ἀπίστους τῶν πιστῶν]. Unter diesen Gläubigen sind nicht wie nach späterer Lehre die Psychiker, sondern die Pneumatiker, die σπέρματα διαφέροντα zu verstehen. Mittelst des Kreuzeszeichens trägt Jesus dieselben auf seinen Schultern und führt sie ins Pleroma ein. Daher führt er den Namen 'Schultern des Samens', wie Christus das 'Haupt' desselben heisst. Daher steht geschrieben: „wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist mein Bruder nicht.“ So trug auch Jesus [l. ὁ Ἰησοῦς] seinen Leib (am Kreuz hinauf), welcher (weil pneumatisch), der ἐκκλησία wesensgleich ist (§ 42). Der Demiurg und seine Genossen (die δεξιοί) kannten vor der Erscheinung Jesu nur die Namen Jesu und Christi<sup>1)</sup>, dagegen die Bedeutung des Kreuzeszeichens kannten sie nicht (§ 43)<sup>2)</sup>. Um den Pneumatikern den Zugang zum Pleroma zu ermöglichen, setzt sich Jesus nach seiner Auferstehung zur Rechten des Topos und besänftigt dessen feurige Natur (§ 38 vgl. Iren. I, 30, 14, wo uns ganz dieselbe Vorstellung auch von den Ophiten berichtet wird). Die Apostel aber nehmen ihre Stelle in den 12 Zodiakalkreisen, weil von jenen ebenso die Wiedergeburt geleitet wird, wie von diesen die natürliche Geburt (§ 25). Mit den pneumatischen σπέρματα wird auch die Sophia ins Pleroma eingeführt; die weiblichen σπέρματα (die pneumatischen Seelen) werden mit ihren Engeln vereinigt und gehen so vermännlicht gemeinsam mit ihnen ins Pleroma ein. Daher heisst es (im Aegypterevangelium) das Weib werde zum Manne, und die Kirche hinieden in Engel verwandelt (§ 21). Wenn die Mutter mit dem Sohne und den σπέρματα ins Pleroma eingegangen sein wird, wird der Topos die Stelle einnehmen, welche jetzt die Mutter inne hat (§ 34). Die Psychiker oder die Gerechten bleiben, wenn sie ihren Weg durch die Schöpfung<sup>3)</sup> nehmen, beim Topos zurück; die Uebrigen (die Hyliker) bleiben in dem

1) l. τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ ὀνόματα.

2) l. ἀλλὰ τοῦ σημείου οὐκ ᾔδεσαν φασὶ τὴν δύναμιν. Mit den folgenden Worten καὶ δόντος πᾶσαν ἐξουσίαν τοῦ πατρὸς beginnt das Stück aus der Italischen Schule.

3) ἐν τῷ ἐκτισμένῳ, nicht mit Bernays in ἐκ πίστεως zu bessern.



finsternen Theile der Schöpfung (ἐν τῷ τοῦ σκοτοῦ ἐκτισμένῳ) bei den ἀριστεροί, und fallen hier dem Feuer anheim (§ 37).

Vorstehende Skizze beweist, dass wir in den ersten 42 Capiteln bei Clemens wirklich ein in sich wohlzusammenhängendes Lehrsystem haben. Auch die zerstreuten Mittheilungen in §§ 1—28 fügen sich überall der zusammenhängenden Darstellung ein. Dass dieselbe der Anatolischen Schule angehört, ist eben so wenig zu bezweifeln, als dass sie uns die älteste Gestalt des Valentinianischen Systemes noch in allem Wesentlichen wiedergiebt. Nur von den allegorischen Deutungen neutestamentlicher Stellen kann es fraglich sein, ob sie alle ein gleich hohes Alter beanspruchen dürfen. Wenn die Ueberschrift diese Excerpte „aus Theodot und der Anatolischen Schule“ mit dem Zusatze κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους bezeichnet, so wird sie auch darin völlig das Rechte getroffen haben. Dieselbe irrt nur darin, dass sie sämmtliche Excerpte unterschiedslos der Anatolischen Schule zuweist. Dass dieser Irrthum auf des Clemens eigene Rechnung komme, ist unwahrscheinlich. Wohl aber ist schon in seinen eigenen Mittheilungen mit dem Anatolischen Berichte das jüngere Stück aus der Italischen Schule verbunden gewesen. Es lässt sich noch angeben, was ihn zu dieser Verbindung veranlasst hat. In § 44 ist, nachdem vorher die Herabkunft des Soter erwähnt war, die Aufnahme desselben durch die Sophia berichtet. Als die Sophia ihn sieht, erkennt sie ihn an der Aehnlichkeit mit dem Lichte, welches sie verlassen hat, eilt ihm frohlockend entgegen und huldigt ihm. Als sie aber die männlichen Engel in seiner Begleitung erschaut, verhüllt sie sich vor Scham. Der jüngere Italische Bericht, welcher bei Irenäus I, 4, 2 wiederkehrt, bezog das Licht, welches die Sophia verlassen hatte, auf den aus dem Pleroma zugleich mit dem πνεῦμα ἅγιον emanirten Christus, welcher der unteren Sophia die μόρφωσις κατ' οὐσίαν ertheilt hatte und darnach ins Pleroma zurückgekehrt war. Der Soter aber, welcher auf Veranstaltung des Christus im Geleite seiner Genossen der Engel (vgl. Iren. I, 2, 6; 4, 5; 5, 6; 7, 1) zur Sophia herabsteigt, bringt derselben die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν (excerpt. § 45 vgl. Iren. I, 4, 5). Clemens deutete dies nun im Sinne

des einfacheren Berichtes der Anatolischen Schule, den er selbst im Vorangegangenen mitgetheilt hat, bezieht also den Christus auf den Sohn der Sophia, und die *ἄγγελοι* auf den männlichen Samen, welcher nach der Weltschöpfung zugleich mit dem weiblichen Samen auf Veranstaltung des Logos emanirt war. Hierdurch aber täuschte er sich darüber, dass der Christus des älteren Berichtes eine ganz andere Figur ist und eine ganz andere Rolle spielt als der Christus des jüngeren. Und während nach der ersten Darstellung mit der Herabkunft des Jesus alsbald das Erlösungswerk seinen Anfang nimmt, erscheint nach der zweiten die *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*, welche der unteren Sophia zu Theil wird, erst als die Bildung der Welt-elemente aus ihren abgelösten und in irdische Substanzen verwandelten *πάθη*, das eigentliche Erlösungswerk aber findet weit später statt. Freilich zeigt die Undurchsichtigkeit der letzteren Darstellung deutlich, dass sie aus einer älteren einfacheren hervorgegangen ist. Nach der Darstellung des Irenäus (I, 4, 1 und 5) geht der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*, welche der Soter an der (unteren) Sophia vollzieht, die *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* vorher, welche der Aeon Christus ihr hatte zu Theil werden lassen. Es ist aber schwer zu sagen, worin der Unterschied dieser doppelten *μόρφωσις* noch bestehen soll, wenn doch der ganze Weltbildungs-process aus den *πάθη* der Sophia erst in Folge der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* seinen Anfang nehmen soll.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der Valentinianischen Lehre kann nur mit annähernder Sicherheit und jedenfalls nur unvollständig gezeichnet werden. Die Wurzeln des Systemes liegen in der alten Vulgäragnosis. Ist auch die dualistische Grundlage derselben schon durch den Einfluss des Platonischen Pantheismus zurückgedrängt, so blickt sie doch noch deutlich hindurch. Die Materie und die dunkeln Gewässer, in welche die ophitische Sophia herabsinkt (Iren. I, 30, 3), sind hier in das *ζέλωμα* (*ἑστέρημα*) verwandelt, welches im Gegensatze zum *πλήρωμα* nur das Platonische *μὴ ὄν* bedeutet. Aber wenn die gestaltete Welt alsbald in ein Rechtes und ein Linkes, ein Psychisches und

ein Hylisches, den Demiurgen und den Kosmokrator sich scheidet, so ist hier die dualistische Grundlage noch eben so deutlich erkennbar als in der etwas anders gewendeten Ophitenlehre, nach welcher Jaldabaoth den Ophiomorphos erzeugt, indem er in der untersten Hefe der Materie sich spiegelt (Iren. I, 30, 5). Dasselbe ist der Fall, wenn der Demiurg als ein *Θεὸς πύρινος* bezeichnet wird (exc. ex Theod. § 38; Phil. VI, 32 p. 192 und bei den sogenannten Doketen Phil. VIII, 9 p. 265), was nicht bloß an eine wohlbekannte alttestamentliche Vorstellung, sondern ebenfalls an die dualistische syrische Gnosis erinnert (vgl. besonders die Lehre des Apelles von dem *ἄγγελος πύρινος*, dem igneus praeses mali, welcher bald von dem Judengott unterschieden, bald wieder mit ihm identificirt wird, vgl. Tertull. de carne Christi 8; de anima 23; Philos. VII, 38 p. 259). Auch bei späteren Valentinianern kommt, wie in jenem fälschlich dem Valentinus selbst beigelegten Stücke in dem Dialogus de recta fide, der ursprüngliche Dualismus wieder zum Vorschein.

Orientalischen Ursprunges ist auch die Valentinianische Emanationslehre. Wenn es gestattet wäre, den Bardesanes ohne Weiteres zu den Valentinianern zu rechnen, so liessen sich die Berührungen mit der alten Ophitengnosis noch viel weiter verfolgen. Indessen wird die Nachricht der Philosophumena, nach welcher Bardesanes eins der Häupter der Anatolischen Schule gewesen (Phil. VI, 35), durch eine Vergleichung der verschiedenen Berichte nicht bestätigt. Wohl aber weist der Gegensatz eines männlichen und weiblichen Principis, welcher in den Syzygien des Valentinianischen Pleroma in immer neuen Gestalten wiederkehrt, ebenso wie die Vorstellung von den *πληρώματα* im Unterschiede von den *εἰκόνες*, auf die Vorstellungswelt des vorderasiatischen Heidenthums zurück. Aus der alten syrischen Gnosis stammen auch die Tetras (ܬܬܪܬܐ), Ogdoas und Hebdomas, die Figur des *ἄνθρωπος πρῶν*, die Namen Achamoth, Jao (Iren. I, 4, 1; 21, 3), wohl auch die aramäischen Gebets- und Beschwörungsförmeln bei den Markosiern. Dagegen scheint Valentinus der Erste gewesen zu sein, welcher

unter dem Einflusse Platonischer Philosophie den alten kosmogonischen Mythen eine neue philosophische Bedeutung abgewann. Die mythischen Personen des Valentinianischen Pleroma stellen die Geschichte des Geistes dar, welcher aus dem uranfänglichen Schweigen des Urgrundes als Gedanke und schöpferischer Wille hervorbricht, aus der Verborgtheit zur Offenbarung fortschreitet. Die Selbstentfaltung des Unendlichen erscheint aber zugleich als Verendlichkeit desselben, als ein Leiden, von welchem auch das obere Pleroma ergriffen wird, und welches die Harmonie des All zu zerstören droht, wenn nicht die einzelnen Aeonen, in denen der unendliche Inhalt des Geistes sich auseinanderlegt, wieder in ihrer ursprünglichen Ordnung befestigt und einem Jeden seine Schranke und seine Grenze angewiesen würde. Derselbe Process, welcher im Pleroma durch die Thätigkeit des *‘Oqos* zum Stillstande kommt, wiederholt sich auf den unteren Stufen des Daseins. In den Schicksalen der Sophia wird die Geschichte der Seele dargestellt, welche ihrer ursprünglichen Heimath entfremdet, ihrer Würde und Reinheit verlustig geht und nun von ungestillter Sehnsucht, von Trauer und allen möglichen Leiden heimgesucht wird, bis ihr endlich die Errettung von oben zu Theil wird. Auch die Valentinianische Sophia ist ursprünglich in der syrischen Gnosis zu Hause; sie ist hier der aus der Ueberfülle des Lichtes, welches die Mutter des Lebens nicht fassen kann, auf die linke Seite überggesprudelte Strahl, der nun, ähnlich wie bei Saturnin die geraubten Lichtfunken des Pleroma, das Princip alles Lebens und aller Gestaltung der Materie wird. Bei Valentin ist die Sophia wohl auch die oberste Bildnerin der sichtbaren Welt, aber mit dieser alten kosmogonischen Vorstellung verbinden sich die Platonischen Gedanken vom Seelenfall, vom Leiden, welches die gefallene Seele für ihre Verschuldung trifft, von ihrer Erinnerung an die verlorene Heimath und ihrer endlichen Rückkehr.

Valentin kennt ebenso wie die ältere Anatolische Schule in den Excerpten bei Clemens nur Eine Sophia, den zwölften (oder dreissigsten) Aeon, aus dessen Fall und Leiden die

ganze irdische Schöpfung hervorgeht. Dieselbe Auffassung finden wir noch in der älteren, von Hippolyt im Syntagma benutzten Quelle, bei Marcus (Iren. haer. I, 18, 4, vgl. 15, 3; 16, 1. 2; 17, 1; anders jedoch 1, 16, 3), sowie in der zweiten Relation bei Irenäus (I, 2, 3). Nach letzterer gebiert die Sophia, da sie Unmögliches versucht, eine *οὐσία ἄμορφος*, wie ein Weib hervorzubringen pflegt. Als sie dieselbe erschaut, wird sie von Trauer, Furcht, Entsetzen und Verzweiflung ergriffen und sucht auf jede Weise das Geschehene zu verbergen. Endlich wendet sie sich in ihrem Leiden bussfertig zum Vater, die übrigen Aeonen aber legen Fürbitte für sie ein. Darauf wird aus den Affecten der Sophia, aus *ἄγνοια, λήπη, φόβος, ἐκπληξίς*, die materielle Welt gebildet. Die *οὐσία ἄμορφος* ist hier sicher nicht die untere Sophia, sondern die gestaltlose Nachgeburt, die *συία*, welche bei der Mutter zurückbleibt, nachdem ihr in der Erinnerung an die obere Welt geborener Sohn, Christus, zum Pleroma aufgestiegen ist.

Die Unterscheidung einer doppelten Sophia ist die wichtigste Veränderung, welche in einem Theile der Schule Valentins an dem ursprünglichen Systeme vorgenommen worden ist. Dieselbe wird uns ausdrücklich für Secundus, den ältesten Schüler Valentins (Iren. 11, 2), ausserdem aber nur durch Documente der Italischen Schule bezeugt. Die Hauptdarstellung bei Irenäus (Quelle A) erzählt zunächst die Geschieke des letzten Aeons, der Sophia. Im vermessenen Verlangen nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem vollkommenen Vater trennt sie sich von ihrem *σύζυγος*, verfällt in Leiden und hätte vor Sehnsucht sich völlig aufgelöst, wenn nicht der Horos sie von ihrem Leiden befreit, und im Pleroma von Neuem durch Wiedervereinigung mit ihrem Genossen befestigt hätte (Iren. I, 2, 2 vgl. 2, 4; 3, 3). Die Reinigung der Sophia durch den Horos erfolgt nun so, dass ihre *ἐνθύμησις*, ihre Begierde, sammt dem über sie gekommenen Leiden (*σὺν τῷ ἐπιγινόμενῳ πάθει*) von ihr abgetrennt wird (2, 4; 4, 1). Diese *Ἐνθύμησις* der *ἄνω Σοφία* ist die *Ἀχαμώθ* oder *κάτω Σοφία*. Sie wird ähnlich wie in der Lehre der *ἔνιοι* (2, 3), mit welcher diese



Darstellung aber nicht zu verwechseln ist, als ein gestaltloses Wesen (*ἄμορφος* und *ἀνείδεος*) bezeichnet. Sie ist zwar pneumatischen Wesens und mit einem natürlichen Triebe nach der oberen Welt (dem *Αἰών*) hin begabt, da sie aber nichts begreift, ist sie gestaltlos, eine schwache, weibliche Frucht oder eine Fehlgeburt (vgl. auch die Darstellung in den *Philosophumena* VI, 31 p. 188 sq.). Ausserhalb des Lichtes und des Pleroma wird sie wie von einer unwiderstehlichen Gluth in Orten des Schattens und der Leerheit<sup>1)</sup> umhergetrieben, bis der obere Christus sich ihrer erbarmt und ihr die *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* ertheilt (2, 4; 4, 1 vgl. *Philos.* VI, 31 p. 188 sq.). Obwohl diese *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* von Irenäus ausdrücklich der *μόρφωσις κατὰ γυνῶσιν*, welche noch nicht erfolgt sei, gegenübergestellt wird, so bezieht dieselbe sich doch nach seiner eigenen Darstellung zugleich auf die der Achamoth mitgetheilte Erkenntniss. Erst jetzt, da der obere Christus sie wieder verlassen hat, kommt sie zur Erkenntniss ihres Leidens und ihrer Trennung vom Pleroma und wird mit Sehnsucht nach der besseren Welt erfüllt, aus welcher ihr von der Sendung des Christus her ein Wohlgeruch zurückgeblieben ist. Aber ihr Streben, sich ins Pleroma aufzuschwingen, findet eine Schranke an dem Horos, der sie durch das Zauberwort *Ἰαώ* zurückhält. Nun erst, da sie ausserhalb des Pleroma allein gelassen ist, wird sie von allen Arten des Leidens, von Trauer, Furcht, Verzweiflung und Unwissenheit, aber auch von einer *ἔτερα διάθεσις*, der bussfertigen Hinkehr (*ἐπιστροφή*) zu dem Lebensspender ergriffen. Während nun die Mutter Befreiung von den Leiden (*ἐτεροίωσιν τῶν πάθων*) erlangt, widerfährt der *ἔξω Σοφία* das Gegentheil. Aus ihren Affecten entsteht die ganze untere Welt: aus der *ἐπιστροφή* die *ψυχή* des *κόσμος* und des Demiurgen, aus *φόβος* und *λύπη* das Uebrige, aus den Thränen die flüssige, aus dem Lachen die lichte Substanz, aus der *λύπη* und *ἀπορία* die körperlichen Weltelemente

1) I. *ἐν σκιᾷ καὶ κενώματος τόποις*, vgl. excerpt. ex Theod. § 31.

(4, 1. 2). Gelegentlich wird diese Weltbildung auch als eine Eröffnung der *μήτρα* der Achamoth dargestellt (3, 3).

Der weitere Verlauf der Weltbildung wird uns bei Irenäus nach zwei einander ergänzenden Darstellungen geschildert, der bisher schon benutzten Hauptquelle A aus der Ptolemäischen Schule und der auch von Clemens Alexandrinus in den Excerpten §§ 43—65 benutzten (häresiologischen) Schrift C. Die Darstellung von C ist von 4, 5—5, 5 zu Grunde gelegt, aber vielfach durch Einschiebsel aus A unterbrochen. Das Meiste wird zweimal mit verschiedenen Worten und geringen sachlichen Modificationen erzählt. So die Entstehung der Demiurgen, die Bildung des Psychischen und Hylischen aus den *πάθη* der Sophia, der psychische Christus des Demiurgen, die Bestandtheile des zur Erlösung herabgekommenen Soter u. a. m.

Gemeinsam ist beiden Darstellungen, dass die *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* der Achamoth oder die Befreiung derselben von ihren *πάθη* durch den Soter oder Parakleten erfolgt, der auf ihre Bitten statt des Christus vom Pleroma ausgesandt wird und im Gefolge seiner Engel zu ihr herniedersteigt. Aus der psychischen Wesenheit bildet er den Demiurgen, die Hebdomas, über welcher die Achamoth als Ogdoas thront; aus der hylischen gehen die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* oder der Kosmokrator, der Teufel, hervor (nach A Iren. 5, 1; nach C excerpt. ex Theodot §§ 43—46 = Iren. 4, 5 — *δεδημιουργημένοι φασίν* 5, 2—3). Es ist noch ein Nachklang der alten Ophitengnosis, wenn zwar der Demiurg als ein beschränktes Wesen erscheint, der nichts Höheres über sich kennt, der Kosmokrator aber als ein böser Geist die Erkenntniss des Höheren besitzt (Iren. 5, 4 vgl. 30, 5). Die Bildung der verschiedenen Bestandtheile der unteren Welt aus den verschiedenen *πάθη* der Achamoth erfolgt durch den Demiurgen, der ein Werkzeug der Sophia ist, obwohl er sich einbildet, der Höchste zu sein. Der nähere Hergang wird mit unbedeutenden Modificationen in beiden Darstellungen übereinstimmend berichtet (nach A Iren. 4, 2; 5, 1; nach C excerpt. ex Theod. §§ 47—49 = Iren. 5, 4,

wo die Einschiebsel aus A wiederholt den Zusammenhang unterbrechen). Den drei Urbestandtheilen der Welt, dem Pneumatischen, Psychischen, Hylichen entspricht ein dreifaches Menschengeschlecht, das von Natur der σωτηρία Theilhaftige, das mit Willensfreiheit Begabte und das von Natur dem Untergang Geweihte, dargestellt an den drei Söhnen Adams, Seth, Abel, Kain (aus C excerpt. ex Theod. §§ 50—57 = Iren. 5, 5. 7, 5; aus A Iren. 6, 1. 2). Den pneumatischen Samen sät die Sophia heimlich dem Adam in die Seele ein (excerpt. ex Theodot. § 53) und die männlichen Engel bedienen die σπέρματα (ibid.). Doch wird nur in der Hauptquelle A der Ursprung der pneumatischen Seelen aus der Befruchtung der Sophia-Achamoth durch die Engel des Soter näher berichtet (Iren. 4, 5 der letzte Satz; 5, 1. 6). Wesentlich dieselbe Lehrgestalt bietet die Darstellung der Philosophumena VI, 31—34 (p. 188—192).

Eine sehr erhebliche Modification erfährt in der Italischen Lehrgestalt die Erlösungslehre. Die ältere Lehre von dem Christus der Sophia, der die Mutter verlässt und ins Pleroma aufsteigt, ist allerdings ausser bei Valentin selbst (Iren. 11, 1) und der Anatolischen Schule auch bei Marcus bezeugt, nach welchem Christus den Platz des zwölften Aeons im Pleroma einnimmt (Iren. 15, 3 und dazu Hilgenfeld l. c. p. 374). Aber nach der Quelle A bei Irenäus tritt an die Stelle des Christus der Sophia die neue, nach der Wiederbringung der oberen Sophia und nach Abtrennung der Achamoth aus dem Monogenes (dem Νοῦς und der Ἀλήθεια) emanirte Syzygie, Χριστός und Πνεῦμα ἅγιον. Nach der jüngeren Lehrdarstellung in den Philosophumena wird erst durch diese fünfzehnte Syzygie die Zahl von 30 Aeonen voll (Phil. VI, 31 p. 188). Eigenthümlich ist nur, dass dem Aeon Christus bei Irenäus (nach Quelle A) dieselben Functionen zugeschrieben werden wie dem Horos: er befestigt die Aeonen, indem er ihnen das Gesetz der Syzygien lehrt und sie über die Unmöglichkeit aufklärt, den Vater zu erkennen, wogegen das Πνεῦμα ἅγιον sie dem Urvater danken und lobsingen lehrt (Iren. 2, 5. 6). Hier ist doch wohl klar, dass die neue Gestalt des Christus zu

der ursprünglichen Anlage des Systemes nicht passt. Dieser obere Christus ist es nun, der, wie wir gesehen haben, der unteren Sophia die *μόρφωσις κατ' οἰσίαν* verleiht, darnach aber alsbald wieder ins Pleroma zurückkehrt (Iren. 4, 1). Warum der Christus die Achamoth so schnell nach erst halbgethanem Erlösungswerke verlässt, erklärt sich ebenfalls nur aus Umbildung der älteren Lehre. Die *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* und die Befreiung von den *πάθῃ*, aus denen die untere Welt gebildet wird, wird nun der Achamoth durch den Soter, den Parakleten oder Jesus zu Theil, welcher auch hier als die gemeinsame Frucht des Pleroma hervorgeht (aus A Iren. 2, 6; 3, 1. 2. 4; 5, 1; aus C Iren. 4, 5 = excerpt. ex Theodot. §§ 43. 45). Dieser ist der allgemeine Weltbildner, welcher *δύναμει* Alles gestaltet hat; zu seinem Werke bedient er sich der Achamoth und, ohne dessen Wissen, des psychischen Demiurgen als Werkzeugs (aus A Iren. 5, 1; aus C Iren. 4, 5 = excerpt. ex Theod. § 47). So rührt namentlich der pneumatische Same, welchen die Achamoth gebiert, von den Engeln des Soter her, kommt also auf seine Veranstaltung in die untere Welt hinab (siehe oben).

Auch in dieser Lehrgestalt ist es der Soter, welcher am Ende der Dinge noch einmal herniedersteigt, um die allgemeine Erlösung herbeizuführen. Aber während er nach der Anatolischen Lehre mit der Sophia und der *ἐκκλησία* als mit einem pneumatischen Leibe bekleidet herniedersteigt, vereinigt er hier bei seiner Herabkunft pneumatische und psychische Elemente, weil er die Erstlinge von Allem, das er erlösen wollte, annehmen musste. So nimmt er zu seinem eigenen pneumatischen Wesen, dem *ὄνομα*, von der Achamoth (und der *ἐκκλησία*) das Pneumatische, vom Demiurgen das Psychische an. Er vereinigt sich mit dem psychischen Christus des Demiurgen und nimmt *ἀπὸ τῆς οἰκονομίας* einen mit unbeschreiblicher Kunst bereiteten psychischen Leib an, um sichtbar, tastbar und leidensfähig zu werden. Nur von der *ύλη*, die ja nicht erlösungsfähig ist, nimmt er gar nichts an. Die Herabkunft auf den psychischen Christus geschieht bei der Taufe; beim Leiden verlässt ihn nicht

blos der Soter, sondern auch das Pneumatische von der Achamoth (aus C excerpt. ex Theod. §§ 58—61)<sup>1)</sup>.

Die Vorstellung von dem psychischen Christus, welcher durch Maria hindurchgeht wie Wasser durch einen Kanal (Iren. 7, 2), ist in der Italischen Schule allgemein verbreitet (Philos. VI, 35 p. 194 sq.). Dieselbe setzt voraus, dass der Demiurg, welcher diesen seinen Messias durch Gesetz und Propheten vorher verkündigt hat (vgl. excerpt. ex Theodot. § 59. Iren. 7, 2), nur ein beschränktes, nicht ein feindliches Wesen ist; doch ist diese letztere Vorstellung der Italischen Lehre nicht eigenthümlich. Auch bei den Markosiern begegnet uns der *ἄνθρωπος ἐκ τῆς οἰκονομίας* oder der *σωτὴρ ἐκ τῆς οἰκονομίας*, auch der *φαινόμενος Ἰησοῦς* genannt, auf welchen hier der *Χριστός* bei der Taufe herniedersteigt. Die Erzeugung jenes *κατ' οἰκονομίαν* aus der Maria geborenen Menschen erfolgt durch Kräfte, welche aus der oberen Tetras auf wunderbare Weise ausfliessen; die Stelle des *Λόγος* nimmt der Engel Gabriel ein, die der *Ζωή* das *πνεῦμα ἅγιον*, die des *Ἄνθρωπος* die *δύναμις τοῦ ὑψίστου* (Luc. 1, 35), die der *Ἐκκλησία* die Jungfrau Maria (Iren. 15, 3 vgl. 14, 6). Unter der *δύναμις τοῦ ὑψίστου* wird in der Italischen Darstellung bei Pseudorigenes (Phil. VI, 35 p. 194 vgl. excerpt. ex Theod. § 60) der Demiurg verstanden; doch ist nicht ausgemacht, ob die Markosier diese Anschauung getheilt haben. Dagegen bezieht Herakleon den Ausdruck *ὁ ἄμυνός τοῦ Θεοῦ* auf das unvollkommene, leidensfähige, also offenbar psychische *σῶμα* des Erlösers (bei Orig. in Joann. Tom. VIII, 38).

Abgesehen von diesem Differenzpunkte wird der weitere Verlauf des Erlösungsprocesses in den Italischen Darstellungen wesentlich ebenso wie in der Anatolischen Lehr-gestalt geschildert. Beim Leiden des psychischen Christus hatte sich der *σωτὴρ* von dem *σῶμα* zurückgezogen, damit

1) Bei den beiden Darstellungen des Iren. 6, 1 und 7, 2 ist das Quellenverhältniss nicht ganz klar; da 7, 1 aus C stammt, scheint mit *εἰσὶ δὲ λέγοντες* der Uebergang zu A vollzogen. Aber diese Wendung ist unpassend, um die Hauptquelle zu bezeichnen; überdies sind die Berührungen in 7, 2 mit den Excerpten des Clemens grösser als in 6, 1.



der Tod seine Macht erweise. Nachdem aber der Leib gestorben und der Tod sich seiner bemächtigt hat [l. *κατήσαντος αὐτοῦ*], sendet der Soter einen Strahl seiner Macht, vertreibt den Tod [l. *ἀπήλασε* mit Bernays] und erweckt das sterbliche *σῶμα*, nachdem er dessen *πάθη* abgethan hat (exc. ex Theod. § 61). Der psychische Christus nimmt nunmehr nach der Auferstehung seinen Platz (ähnlich wie der Jesus in der Anatolischen Lehre) zur Rechten des Demiurgen, wo er bis zur Weltvollendung verweilt (excerpt. ex Theod. § 62). In der Zwischenzeit finden die Pneumatiker ihre Ruhe in der *ὀγδοάς* bei der Mutter, indem sie bis zur Vollendung ihre (psychischen) Seelen als hochzeitliche Kleider tragen; die übrigen gläubigen Seelen (die Psychiker) finden ihre Stätte beim Demiurgen. Bei der Weltvollendung steigt die Mutter mit den Pneumatikern ins Pleroma empor. Sie wird mit dem Soter als ihrem *σίζυγος*, die Pneumatiker werden mit den Engeln wie Bräute mit ihren Bräutigamen vermählt. So wird das grosse Hochzeitmahl im hochzeitlichen Gemache innerhalb des *ὄρος* gefeiert; die Pneumatiker gelangen zur Anschauung des Vaters; zu vernünftigen Aeonen geworden, kommen sie zu den vernünftigen und ewigen Hochzeitsfreuden der Syzygie. Der Demiurg aber rückt sammt den gläubigen Psychikern in die Ogdoas an den früheren Aufenthaltsort der Mutter auf. Er ist der Speisemeister des Hochzeitsmahles und der Brautführer und Freund des Bräutigams, welcher draussen steht und sich freut, wenn er des Bräutigams Stimme vernimmt (excerpt. ex Theodot. §§ 61—65<sup>1)</sup>). Wesentlich übereinstimmend ist die Darstellung des Irenäus (nach C Iren. 7, 1; nach A 7, 4. 5); und der Bericht in den *Philosophumena* (VI, 36 p. 195 sq.).

Die in Quelle A enthaltene Lehrfassung ist, wie bereits bemerkt wurde, die der Ptolemäischen Schule, mit welcher die Darstellung in C durchweg übereinstimmt. Aber auch die von Pseudorigenes in den *Philosophumena* benutzte

---

1) § 63 ist nach *μητί* ein Komma zu setzen und *ἐχόντων* st. *ἐχοντες* zu lesen, in § 64 lies *πατρός* st. *πνεύματος*.

Schrift giebt den Italischen Lehrtypus. Mit Ausnahme der bereits erwähnten Abweichungen in der Aeonenlehre und gewissen ebenfalls schon namhaft gemachten Differenzen in der Terminologie weicht dieselbe nur in Nebenpunkten von den beiden Quellen des Irenäus (und der zweiten Gruppe der Excerpte bei Clemens) ab. Mit der Darstellung der Philosophumena stimmen wieder, wie Hilgenfeld gezeigt hat, die Fragmente des Herakleon (a. a. O. 472—505).

Im Vergleiche mit dem älteren Anatolischen Valentinianismus zeigt die Italische Lehrgestalt eine reicher ausgebildete Mythologie. Die Schicksale der unteren Sophia sind im Grunde nur eine Wiederholung der Leiden der oberen Sophia; die Rolle, welche der obere Christus spielt, ist nur eine Wiederholung der Rolle des Horos. Auch die Christologie ist künstlicher ausgesponnen. Die älteste bei Marcus noch erhaltene Lehre liess wohl einfach den Christus der Sophia, welcher zum Pleroma aufgestiegen war, auf das aus der Sophia und Ekklesia wunderbar gebildete *σαρκίον*, den Menschen Jesus, bei der Taufe herniedersteigen. Die Anatolische Lehre, welche Irenäus oder sein Gewährsmann hier (II, 1) dem Valentinus selbst zuschreibt, übertrug das Erlösungswerk schon nicht mehr dem *Χριστός* selbst, sondern dem auf seine Bitten als gemeinsame Frucht aus dem Pleroma hervorgegangenen *Σωτήρ*, welcher auf den Jesus, d. h. auf das *σαρκίον* herabstieg. Noch bestimmter unterschied die Italische Schule einen dreifachen Christus: den als *σύνυγος* des *Πνεῦμα ἅγιον* nach der Befestigung der oberen Sophia emanirten Aeon *Χριστός*, den als gemeinsame Frucht des Pleroma emanirten Soter, welcher ebenfalls Christus heisst, endlich den psychischen Christus des Demiurgen, mit welchem sich der Soter bei der Taufe verbindet.

Der eigentliche Schwerpunkt des Systems liegt aber in den speculativen Interessen. Schon die Namen der 30 Aeonen weisen hierauf hin. Es verdient Beachtung, dass die Bezeichnungen *Noῦς* und *Μονογενής* für das erste aus dem Urvater emanirte männliche Princip bei Valentin selbst noch nicht vorzukommen scheinen. Dasselbe hiess einfach

Πατήρ oder Ἀνθρώπος (υἱὸς ἀνθρώπου). Erörterungen, wie sie nach Clemens (excerpt. ex Theod. §§ 6. 7) in der Anatolischen Schule über das Hervorgehen des *Μονογενῆς* aus dem Urvater angestellt wurden, dienen schon der philosophischen Tendenz, die uralte Frage nach dem Hervorgehen alles Seins aus dem uranfänglichen Schweigen, mittelst des ewigen Gedankens näher zu erklären. Es ist ein ächt speculativer Zug, wenn die Erkenntniss des Vaters durch den Sohn aus einer Vermischung des Geistes der Liebe mit dem Geiste der Erkenntniss abgeleitet wird (a. a. O.). Verwandt ist der von Irenäus den 'scientiores circa Ptolemaeum' zugeschriebene Erklärungsversuch (12, 1). Hier nach hätte der Bythos zwei Genossinnen gehabt, die Ἐνοια und das Θέλημα, aus deren Vermischung die Syzygie des Monogenes und der Aletheia hervorgegangen sei. Denn zuerst fasste er den Gedanken der Emanation, darnach den Entschluss, ihn anzuführen. Wiederum auf die Liebe führt der unbekannte Gewährsmann bei Pseudorigenes die Entstehung des Pleroma aus dem einsamen Urvater mit den schönen Worten zurück ἀγάπη ἦν ὅλος, ἥ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἢ τὸ ἡγαπημένον (Philos. VI, 29 p. 185).

Es ist schon wegen des Ursprunges der Valentinischen Aeonenlehre aus den kosmogonischen und astralen Mächten der alten syrischen Gnosis nicht zu bezweifeln, dass die Aeonen ursprünglich als mythologische Personen und nicht als personificirte Begriffe gedacht sind, obwohl Tertullian (adv. Valent. c. 4) die erstere Ansicht nicht auf Valentin selbst, sondern erst auf Ptolemäus zurückführen will. So ist auch diejenige Lehrform die ursprüngliche, welche dem Βυθός die Συγῆ oder Ἐνοια als Genossin giebt. Hiermit wechselt die andere Vorstellung, welche den Urgrund als mannweiblich betrachtet (Iren. 11, 5), ganz ebenso wie auch die männlichen und weiblichen Glieder der Syzygien des Pleroma zuweilen wieder mannweiblich gedacht werden (Iren. I, 1, 1; Epiph. haer. 31, 5). Ganz ebenso wie in den vorderasiatischen Religionssystemen konnte die Syzygie des männlichen und des weiblichen Principis auch wieder zu einem mannweiblichen Wesen zusammenschmelzen, ohne

dass damit die ursprüngliche Vorstellung verlassen wird. Dagegen hat es eine ganz andere Bedeutung, wenn der Urgrund über allen geschlechtlichen Gegensatz hinausgehoben wird. So berichtet Irenäus wiederholt (2, 4; 11, 5 vgl. Epiph. 32, 7) von einem Theile der Valentinianer. Nach ihnen ist der Vater *ὑπὲρ ἄρρεν καὶ ὑπὲρ θῆλυ*, oder wie es an der zweiten Stelle heisst, *οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσιν, μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι*. An die Stelle des mannweiblichen Urprincips ist hier die Platonische oder Pythagoräische Monas gesetzt. Diese Lehrform geben die Philosophumena im Widerspruche mit den älteren Berichten als die eigene Lehre Valentins und seiner Schüler Herakleon und Ptolemäus. Nach ihnen wird die *ἀρχὴ τῶν πάντων* beschrieben als *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος* (VI, 29 p. 184 sq.). Es ist also die speculative Frage nach dem Begriffe des Absoluten, welche ähnlich wie bei den Basilidianern der Philosophumena, aber auch wie bei den Alexandrinischen Kirchenvätern dahin beantwortet wird, das Absolute sei das einfach Eine über jede Qualität und Bestimmbarkeit hinaus liegende Sein. Noch deutlicher tritt der Begriff der Pythagoräischen Monas bei jenem *ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν* hervor, welchen schon die alte haer. I, 11 benutzte Quelle des Irenäus aufgeführt hat. Nach ihm ist das oberste Princip die *μονότης*, welche als *προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀκατονόμαστος* bezeichnet wird. Mit dieser *μονότης* subsistirt eine andere *δύναμις*, die *ἐνότης* zusammen. Beide *δυνάμεις* sind Eins. Aus ihnen geht, gerade weil sie nichts emaniren, die *μονὰς* hervor, eine über Alles erhabene *ἀρχὴ νοητή, ἀγέννητός τε καὶ ἀόρατος*. Mit der *μονὰς* subsistirt eine ihr wesensgleiche *δύναμις, τὸ ἐν*. Es ist dies die Pythagoräische Tetraktys, aus welcher alle übrigen Aeonen emanirt sein sollen (Iren. haer. 11, 3). Genau dieselbe Lehre kehrt bei Marcus wieder, welcher also wohl unter jenem andern berühmten Lehrer gemeint ist (15, 1). Der Pythagoräismus des Systems ist hier völlig zu einer ins Endlose ausgesponnenen Zahlen- und Buchstaben-Symbolik entartet.

Andere schicken dem Bythos noch eine Ogdoas voraus, als die *πρώτη καὶ ἀρχέγονος ὀγδοάς*, deren einzelne Glieder den Begriff des uranfänglichen unergründlichen Seins nach allen Seiten hin beschreiben sollen: die erste Tetras ist *προαρχή, ἀεννόητος, ἄρρητος, ὁράτος*, die zweite *ἀρχή, ἀκατάληπτος, ἀνονέμαστος, ἀγέννητος* (Iren. 11, 5). Wie sehr diese rein philosophischen Fragen die Schule beschäftigten, sieht man auch aus dem, was Irenäus von denen berichtet, welche noch klüger sein wollen als jene. Sie lassen die erste Ogdoas nicht stufenweise, eine Syzygie nach der andern, hervorgehen, sondern die *προβολή* der drei ersten Aeonenpaare aus dem *προπάτωρ* und der *ἐννοια* erfolgt mit einem Male. Was der Vorvater bei sich erdachte (*ἐνενοήθη προβαλεῖν*) das hiess Vater; weil es wahr war, hiess es *ἀλήθεια*, weil er sich selbst offenbaren wollte, hiess es *ἄνθρωπος*, die er vorher erkannt hatte ehe er sie emaniren liess, werden *ἐκκλησία* genannt. Der Mensch (*ἄνθρωπος*) sprach das Wort (*τὸν λόγον*): der Logos ist also sein eingeborener Sohn; dem Logos aber folgte das Leben. So ward die erste Ogdoas vollendet (Iren. 12, 3; bei Epiphan. 35, 1 wird diese Partei als Kolorbasianer bezeichnet). Mit der Voranstellung der Syzygie des *ἄνθρωπος* und der *Ἐκκλησία* vor der des *Λόγος* und der *Ζωή* ist die Ordnung zu vergleichen, in welcher die unbekannte Quelle bei Epiphanios (haer. 31, 5) die Aeonenreihe aufzählt. Wieder anders lässt die in den Philosophumena benutzte Quellschrift aus *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* zuerst den *Λόγος* und die *Ζωή*, darnach weitere 10, aus *Λόγος* und *Ζωή* zuerst *ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*, darnach weitere 12 Aeonen hervorgehen (Philos. VI, 29 sq. p. 186 sq.). Aehnlicher Art ist die von Irenäus (12, 4) erwähnte Streitfrage, ob der Soter von allen Aeonen, oder nur von einem Theile derselben stamme, sei es von den zwölf aus *ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*, oder von den zehn aus *Λόγος* und *Ζωή* emanirten, oder ob er nur aus *Χριστός* und *Πνεῦμα ἅγιον* hervorgegangen sei. So geringfügig diese Verschiedenheiten uns erscheinen mögen, so erklären sich dieselben doch aus dem lebhaften speculativen Interesse, welches man der Bestimmung des



innergöttlichen Lebens und dem Verhältnisse der verschiedenen Momente im Pleroma zuwendete. Schon der älteste Schüler Valentins, Secundus, hat über das Verhältniss der verschiedenen Aeonen zu einander eine eigene Lehre aufgestellt. Er unterschied in der ersten Ogdoas selbst eine *τετράς δεξιά* und *τετράς ἀριστερά*, und nannte jene *φῶς*, diese *σκότος* (Iren. 11, 2 vgl. Pseudotertull. 13). Es ist möglich, dass diese Angabe, so wie sie lautet, auf Irrthum beruht; man könnte vermuthen, dass Secundus vielmehr eine obere und untere Tetras, innerhalb und ausserhalb des Pleroma, unterschieden hätte. In diesem Falle würde seine Lehrweise noch dem älteren syrischen Dualismus nahestehen. Doch lässt sich über diesen Punkt nichts Sicheres mehr entscheiden. Eine noch weit stärker abweichende Fassung der Valentinianischen Aeonenlehre findet sich in dem von Epiphanius (haer. 31, 5. 6) mitgetheilten Fragmente. Auch hier ist das Streben ersichtlich, das Hervorgehen der einzelnen Aeonen des Pleroma aus dem *Ἀυτοπάτωρ* genauer ins Einzelne zu verfolgen. Aber die ganze, in sinnliche Gluth getauchte Schilderung mit ihrer eigenthümlichen Zahlenspielerei und ihren barbarischen Aeonennamen scheint nur eine Spielart der entarteten Markosiergnosis zu sein.

Eine ganz eigenthümliche Umbildung des Valentinianischen Systems liegt schliesslich in der Lehre der sogenannten Doketen vor, von welcher wir durch die Philosophumena Kunde erhalten haben (VIII, 8—11). Aus dem *πρῶτος θεός*, welcher klein wie ein Feigensamen und doch von unendlicher Kraft ist, gehen erst drei Aeonen hervor, welche sich durch die vollkommene Zehnzahl zu 30 Aeonen erweitern; aus diesen wieder unzählige andere mannweibliche Aeonen. Von ihnen stammt eine unendliche Vielheit von Ideen, von welchen die des dritten Aeon als *φωτεινοὶ χαρακτῆρες* in der unteren Welt der Finsterniss ausgeprägt werden. Um weiteren Lichtraub zu verhindern, befestigt der dritte Aeon eine Scheidewand zwischen der oberen und unteren Welt. Nach seinem Bilde entsteht der *πυροειδής θεός*, der Bildner der unteren Welt, dessen Wesen in Feuer

verwandelter Licht ist. Derselbe hält die zu Seelen erkalteten Lichtfunken gefangen, nöthigt sie, von einem finsternen Körper in den andern zu wandern und vergewaltigt sie, bis der Erlöser erscheint und den Seelenwanderungen ein Ende macht. Zur Bildung des Soter kommen alle Aeonen im mittleren Aeon zusammen, und bilden ein gemeinsames, dem Feigensamen gleichkräftiges Erzeugniss. Die Aufgabe seines Erlösungswerkes ist diese, alle in die Materie herabgekommenen Lichtfunken oder zu Menschen-seelen erkalteten Ideen wieder zu demjenigen Aeon zurückzubringen, dem jede entstammt ist. Um der Erlöser Aller zu werden, bekleidet er sich mit den Ideen aller Aeonen und zuletzt zieht die auf diese Weise entstandene Seele eine der unteren Welt der Finsterniss entnommene *σάρξ* an. Der Hergang der Fleischwerdung ist genau der in den Evangelien beschriebene. Als der Demiurg sein eigenes Gebilde, die *σάρξ*, ans Kreuz schlägt, zieht die *ψυχή* des *σωτήρ* dieselbe aus und bekleidet sich, um nicht nackt erfunden zu werden, mit dem bei der Taufe anstatt jener *σάρξ* im Wasser gebildeten *σῶμα*. Jede Seele erkennt den ihrer Natur entsprechenden Jesus, den der ewige Monogenes von den ewigen Orten entlehnt und angezogen hat. Daher suchen so viele Parteien Jesum mit Eifer, und ihnen allen ist er wesensverwandt, aber jeder erscheint er anders, vermöge des anderen Ortes im Geisterreiche, dem jede angehört. Jede Partei hält denjenigen Jesus, der ihr Stammgenosse und Mitbürger ist, für den einzig wahren, alle andern aber für falsch. Diejenigen nun, deren Natur aus den tiefer liegenden Orten im Geisterreiche stammt, vermögen die über sie hinaus liegenden Ideen des Erlösers nicht zu sehen, während die höheren aus der mittleren Dekas und der obersten Ogdoas Jesum nicht bloß *ἐκ μέρους*, sondern ganz erkennen und eben darum allein die Vollkommenen sind, während alle Anderen nur Theil an der Vollkommenheit haben.

Die Platonische Grundlage des Valentinianischen Systems tritt in diesem letzten Ausläufer desselben mit grosser Deutlichkeit hervor, wenn auch in eigenthümlicher Mischung mit

orientalischem Dualismus. Zugleich aber bemühen sich diese Doketen, die auch von ihnen festgehaltenen metaphysischen Unterschiede zu bloss gradweisen Verschiedenheiten herabzusetzen. Kein Theil der Christenheit ist daher von der Erkenntniss des Erlösers und von der Theilnahme an der Erlösung völlig ausgeschlossen; alle, auch die von tieferen Stufen des Geisterreichs Stammenden haben wenigstens *ἐκ μέρους* Antheil an der Wahrheit. Der Weg aber, auf welchem Alle, jeder an seinem Theile zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen, ist wie in der Kirchenlehre der Glaube. „Von der Ankunft des Erlösers an,“ so lesen wir ausdrücklich, „wird der Glaube verkündigt zur Vergebung der Sünden.“

Neben jenen philosophischen Problemen beschäftigte die Schüler Valentins vornehmlich das Bemühen, die Lehren ihres Meisters in den biblischen Schriften wiederzufinden. Die Excerpte des Clemens und namentlich die reichen Mittheilungen des Irenäus geben uns Kunde von einer mit grossem Eifer getriebenen allegorischen Schriftauslegung. Dieselbe beschränkt sich nicht auf die Evangelien und die Paulinischen Briefe, sondern erstreckt sich auch auf das Alte Testament und legt namentlich der Schöpfungsgeschichte der Genesis eine besondere Bedeutung bei. Eine besondere Vorliebe zeigen die Valentinianischen Ausleger für das Johannesevangelium, vor Allem für dessen Prolog. Von diesen allegorischen Auslegungen sind einige aus der morgenländischen Schule (exc. ex Theod. §§ 6. 7) und andere, welche von Ptolemäus herrühren (Iren. haer. I, 8, 5), erhalten. Vor Allem aber sind hier die exegetischen Arbeiten des Herakleon zu nennen, von denen uns Origenes zahlreiche Auszüge aufbewahrt hat. Von Herakleon stammt der erste uns bekannte Commentar zum Evangelium Johannis.

**Literatur.** Valentinus nimmt in allen Schriften über den Gnosticismus einen hervorragenden Platz ein. So nach Aelteren in den Büchern von Neander, Baur, Matter, Möller (Geschichte der Kosmologie in der christlichen Kirche), Mansel (*Opus posthumum*), und in meinem Gnosticismus, sowie in den Prolegomenen von Harvey's Ausgabe

des Irenäus. Die beste Monographie ist von Heinrici (Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berlin 1851), mit welcher meine Besprechung zu vergleichen ist (Protestantische Kirchenzeitung 1873 p. 174—186). Die neuesten Untersuchungen sind angestellt von Hilgenfeld in zwei Abhandlungen seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1880 p. 280—300 (Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften), 1883 p. 356—360 (Valentiniana) und in seiner Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884 (p. 283—316; 335—384; 461—522; 546—550). Vgl. auch in dem Dictionary of Christian Biography die Artikel Bardesanes, Colarbasus, Herakleon, Marcus, Ptolemäus<sup>1)</sup>.

---

1) Ich benutze diese Gelegenheit, um die deutschen Leser auf dieses ausgezeichnete Werk, welches jetzt in vier Bänden vollständig vorliegt, hinzuweisen.

# Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea.

Von

**Dr. Johannes Dräseke**

in Wandsbeck.

Wenn es auch nicht mehr möglich ist, die zahlreich uns erhaltenen Bruchstücke aus der einstmals so umfangreichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Apollinarios von Laodicea sämmtlich zeitlich zu bestimmen und zu ordnen, so dürfte ein derartiger Versuch doch bei einigen wenigstens nicht aussichtslos sein. Im Falle des Gelingens würde damit die Möglichkeit gewonnen sein, die Entwicklung, welche die in jeder Beziehung hervorragende theologische Gedankenarbeit des Laodiceners auf ihren verschiedenen Stufen durchlaufen, genauer, als dies früher möglich war, zu verfolgen und dem viel angefeindeten Manne in höherem Masse als bisher gerecht zu werden<sup>1)</sup>.

1) Ausgeschlossen habe ich absichtlich, weil weit über meine Kräfte gehend, die Sammlung und Einordnung der zahlreichen Bruchstücke von des Apollinarios Erklärungsschriften zur heil. Schrift, die vereinzelt freilich sich auch zwischen den dogmatischen finden, in ihrer Mehrzahl aber in den weitschichtigen, nur zum Theil gedruckten — und hier nicht einmal immer mit des Apollinarios Namen, sondern vielfach gar nicht oder absichtlich mit falschen Namen gekennzeichnet — aus der griechischen Kirche stammenden Sammelwerken, den sogenannten Catenen, zerstreut sind. Auch schweige ich an dieser Stelle von des Apollinarios Psalmen-Paraphrase, von der uns A. Ludwich (Königsberg, Universitätschr. 1880 und 1881) bisher leider nur eine Probe gegeben.



Hieronymus berichtet über Apollinarios (De viris illustr. CIV) Folgendes: „Apollinarius, Laodicens Syriae episcopus patre presbytero, magis grammaticis in adulescentia operam dedit et postea in sanctas scripturas innumerabilia scribens volumina sub Theodosio imperatore obiit. Exstant eius ‚adversus Porphyrium‘ XXX libri, qui inter cetera opera eius vel maxime probantur.“ Wenn wir bedenken, dass Hieronymus den Laodicener persönlich gekannt und ihn wiederholt zu Antiochia gehört hat, so muss es auffallen, dass er gewissermassen als eigentliches Lebenswerk des Mannes nur dessen unzählige Schrifterklärungen und seine dreissig Bücher gegen Porphyrios erwähnt. Seine Mittheilungen sind im Hinblick auf die anderen überaus zahlreichen Schriften des Apollinarios als äusserst dürftig zu bezeichnen. Hat der gelehrte, aber windige christliche Rhetor auch in diesem Stücke etwa den Vorwurf der Ketzerei gefürchtet, wenn er mit des ausgezeichneten Kirchenlehrers christologischen Schriften genauere Bekanntschaft verriethe? Doch wie dem auch sei, des Apollinarios von ihm erwähnte Schriften fallen grossentheils wohl vor das Jahr 362, sicherlich die auch später von Philostorgios, bezw. Suidas erwähnten Bücher wider Porphyrios. In demselben Jahre jedenfalls schrieb Apollinarios sein berühmtes Werk: *Ὑπερ ἀληθείας ἡ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἑλληνας*, von dem ich ausführlicher nachgewiesen zu haben glaube, dass es uns in der fälschlich mit des Justinus Namen versehenen „Cohortatio ad Graecos“ noch vorliegt<sup>1)</sup>, und in dieselbe Zeit etwa, d. h. die Jahre 361 und 362 weisen uns die zwei an Basilios gerichteten, dessen Anfragen zumeist beantwortenden Briefe des Apollinarios, deren Echtheit ich überzeugt bin, hauptsächlich gegen Cotelier mit triftigen Gründen bewiesen zu haben<sup>2)</sup>. An diese Stelle und in

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VII, S. 257—302.

2) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VIII, S. 85—123. Mein Beweis ist unumwunden anerkannt von G. Krüger in seinem „Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer“ (Leipzig 1886), S. 43, Anm.

diese Zeit gehört endlich auch, wie ich glaube, des Apollinarios von Philostorgios (VIII, 12) uns genannte Schrift wider des Eunomios *Ἀπολογητικός*, über die ich an anderer Stelle Genaueres mitzutheilen mir vorbehalte.

Aber nicht diese Schriften sind es, auf welche wir in erster Linie zurückgehen müssen, wenn wir die Zeitfolge in des Apollinarios Schriften ermitteln und dessen besondere Theologie — das Wort im Sinne des vierten Jahrhunderts genommen — in ihrer Entwicklung verfolgen wollen. Es bieten sich uns zunächst noch andere, wenigstens aus Bruchstücken bekannte, an, auf die wir nur im Vorübergehen einen Blick werfen wollen. Es ist nämlich abermals merkwürdig, dass sogar die eigentlichen Kirchengeschichtsschreiber, mit alleiniger Ausnahme des Theodoretos, von den dogmatischen Schriften des Apollinarios und allen den auf die Vertheidigung seiner Lehre bezüglichen Werken so gut wie gar keine Kenntniss verrathen. Bei Sokrates (III, 16) ist eine Gattung von Schriften des Apollinarios näher also gekennzeichnet: *Ὁ δὲ νεώτερος Ἀπολλινάριος, εὖ πρὸς τὸ λέγειν παρεσκευασμένος, τὰ εὐαγγέλια καὶ τὰ ἀποστολικὰ δόγματα ἐν τύπῳ διαλόγων ἐξέθετο, καθὰ καὶ Πλάτων παρ' Ἑλλήσιν.* Wenn Sokrates von diesen Schriften, die ihre Entstehung dem bekannten Verbote des Kaisers Julianus vom 17. Juni 362 verdankten, berichtet, sie seien, wie das Gesetz mit dem Tode seines Urhebers, in dem Grade spurlos fast vorübergegangen, als ob sie niemals geschrieben worden wären (*ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφεῖναι λογίζονται*): so scheint doch die Folgezeit noch hinreichende Kunde von ihnen besessen zu haben, was wenigstens aus den mehrfachen Anführungen dialogischer Schriften geschlossen werden muss, zu denen theilweise vielleicht auch syllogistische gerechnet werden dürfen. In die Reihe solcher Werke gehört wohl die Schrift, welche Justinianus<sup>1)</sup> so anführt: *Εἶτα πάλιν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ τῇ*

1) Iustin. imp. c. Monoph. in Mai's Scr. vet. n. coll. VII, S. 310.

ἐπιγεγραμμένῳ ὅτι Θεὸς ἑνσαρκος ὁ Χριστός, indem er zur näheren Bezeichnung des von Apollinarios beobachteten schriftstellerischen Verfahrens hinzufügt: κατὰ πεῖσιν καὶ ἀπόκρισιν τὸν διάλογον ποιούμενος, ferner der von Timotheos<sup>1)</sup> angeführte Dialog, aus welchem von ihm ausser dessen Anfangsworten Θεὸν ἢ ἄνθρωπον λέγεις τὸν Χριστόν; eine Frage und Antwort mitgetheilt wird, sowie auch vielleicht jene andere bei Leontios mit zwei Bruchstücken vertretene syllogistische Schrift, die Timotheos (a. a. O. S. 142) so einleitet: Πάλιν ἐν ἑτέρῳ λόγῳ συλλογιστικῷ, συγκειμένῳ εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, οὗ ἡ ἀρχὴ „Διὰ τοῦ λόγου τὰ πάντα ἐγένετο, κατὰ τὸν εὐαγγελιστήν“ φησὶν οὕτως, möglicherweise auch die nächste (a. a. O.), also eingeführte: Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ λόγῳ συλλογιστικῷ, οὗ ἡ ἀρχὴ „Τὸ διάφορον ἔχον ζωὴν, διάφορον ἐνέργειαν“ φησὶν οὕτως. Bei diesen letzteren Schriften sind wir immerhin mehr oder weniger auf das Gebiet der Vermuthung verwiesen, und es ist sehr schwierig, ja bei der Trümmerhaftigkeit der Ueberlieferung vielleicht gewagt, zeitliche Bestimmungen für dieselben zu treffen. Es muss daher unsere Aufgabe sein, Merkmale zu suchen, welche schwankender Beurtheilung und blossen Muthmassungen nicht unterworfen sind.

Als den geeignetsten Zeitpunkt, von welchem wir für unsern Zweck ausgehen können, bietet sich unbedingt das Jahr 363 dar. Dieses Jahr nämlich brachte einen denkwürdigen, völlig unerwarteten Umschwung in der Stimmung der Christen des Morgenlandes hervor. Kaiser Julianus, dessen in das Erziehungswesen scharf einschneidendes Gesetz vom 17. Juni 362 auf die Christen den tiefsten Eindruck gemacht und in erster Linie unseren Apollinarios zu schneidiger Gegenwehr veranlasst hatte, war plötzlich am 26. Juni 363 in einer Schlacht gegen die Perser vom Tode ereilt worden. Die Christen athmeten neu auf, um so mehr, als der Mann, welchen das Heer zum Kaiser ausgerufen,

1) Bei Leont. Adv. fraud. Apollinarist. in Mai's Spicil. Rom. X, 2. Hälfte, S. 145.

Jovianus, ein nicänisch gesinnter, überzeugungstreuer Christ war. Wetteifernd umdrängten die Wortführer der verschiedenen Parteien den Kaiser, um ihn gerade ihren Wünschen und Bestrebungen geneigt zu machen. Athanasios, der unter Julianus Alexandria wieder hatte verlassen müssen, wurde von Jovianus ehrenvoll auf seinen Bischofsitz zurückberufen, er selbst suchte den Kaiser, als dieser vom Feldzuge heimgekehrt in Antiochia weilte, dort auf und richtete sodann noch von Alexandria aus ein Schreiben an ihn, um ihn in treuem Festhalten an dem nicänischen Bekenntniss, für welches der Kaiser auch öffentlich sich erklärt hatte, zu bestärken. Das Gleiche geschah auch von anderer Seite durch ein Schreiben jener dem Arianismus zugeneigten, damals aber, wie Sokrates (III, 25) tadelnd hervorhebt, aus Liebedienerei gegen den Machthaber nicänisch gesinnten, um die gleiche Zeit zu einer Synode in Antiochia versammelten Bischöfe, an deren Spitze wir den bei dem Kaiser in besonderer Gunst stehenden Meletios finden. Auch die Semiarianer unter Führung des Basilios von Ancyra und die Arianer Lucius und Bernicianus, deren hauptsächlich gegen Athanasios gerichtete Briefe noch in schlechter lateinischer Uebersetzung sich unter den Werken des Athanasios finden, bemühten sich, den Kaiser in Antiochia durch besondere Zuschriften für ihre Auffassung der christlichen Glaubenswahrheiten zu gewinnen. In die Reihe dieser zahlreichen, dem Kaiser zugehenden dogmatischen Schreiben gehört nun auch der Brief des Apollinarios, aus welchem allein das darin dem Kaiser vorgelegte Glaubensbekenntniss aufbehalten und fälschlich als ein Werk des Athanasios überliefert worden ist<sup>1)</sup>. Als solches trägt es schon seit Kyrillos von Alexandria, der dasselbe als eine Schrift seines grossen Vorgängers ansah und benutzte, die Ueberschrift *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ λόγος*. Die eigenthümlichen christologischen Lehren, welche Apollinarios und seine

---

1) Athanasii opera. Coloniae, M. G. Weidmann, 1686, Bd. II, S. 30.

Schüler später in so heftige Glaubensstreitigkeiten verwickelten, sind darin noch nicht ausgesprochen. Es ist bekannt, dass er dies in seiner späteren Hauptschrift *Ἀποδείξεις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* that, und dass seine hauptsächlichste christologische Besonderheit sich an seine Lehre vom Wesen des Menschen knüpft. Der Mensch, lehrte er<sup>1)</sup>, bestehe aus Geist, Seele und Leib. Diese offenbar aus dem Platonismus übernommene Lehre stützte er nachträglich durch die Schriftstellen Thess. 5, 23, Dan. 3, 86, Röm. 1, 9, Joh. 4, 24 und Gal. 5, 17 und gründete darauf den Satz: *Εἰ οὖν ἐκ τριῶν ὁ ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ κύριος· ἐκ τριῶν πάντως ἐστὶ καὶ ὁ κύριος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. Die weitere Begründung und Ausführung dieses Satzes gehört nicht hierher. Dass von ihm aber Apollinarios ausging und zwar durch Plotinos beeinflusst, erfahren wir zwar nicht aus den weitschichtigen und zum Theil unübersichtlichen Einwendungen und oft schiefen Schlussfolgerungen seiner Gegner, der beiden Kappadocischen Gregorios, sondern durch seinen Zeitgenossen Nemesios, der im Eingange seiner Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* sagt<sup>2)</sup>: *Τινὲς μὲν, ὧν ἐστὶ καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι βούλονται, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ. οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολλινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος. τοῦτον γὰρ πηξάμενος τὸν θεμέλιον τῆς ιδίας δόξης καὶ τὰ λοιπὰ προσωκοδόμησε κατὰ τὸ οἰκεῖον δόγμα*. Nemesios bezieht sich hier ersichtlich auf jene Hauptschrift des Laodicensers, auf die er auch im weiteren Verlauf seiner Darstellung wiederholt (a. a. O. S. 108 und 166) zurückgreift.

1) Gregorii Nysseni *Antirrhet. adv. Apollinarem* c. 46, S. 248 des I. Bandes der von Zacagni in Rom 1698 herausgegebenen *Collectanea monum. vet. eccles. Gr. ac Lat., quae hactenus in Vaticana bibliotheca delituerunt*.

2) Nemesius Emesenus, *De natura hominis* ed. Matthaei, Halae 1802, S. 36.



In dem seinem Briefe an Jovianus eingefügten Bekenntniss ist nun aber von jener Plotinischen Dreitheilung im Wesen des Menschen und daher auch Jesu Christi noch keine Rede. Da bedient sich Apollinarios der sonst üblichen Zweitheilung, Leib und Seele oder Fleisch und Geist, er bezeichnet den Erlöser da einfach als *κατὰ σάρκα μόνον τὴν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος*: *κατὰ δὲ πνεῦμα ὁ αὐτὸς υἱὸς Θεοῦ καὶ Θεὸς ἀληθινός*.

Ich stehe somit, auf diese Beobachtung gestützt, nicht an, mich dieses Satzes als eines unterscheidenden, das Urtheil bestimmenden zu bedienen und demzufolge für die Beurtheilung der Abfassungszeit von Schriftresten des Apollinarios die allgemeine Regel aufzustellen: Alle diejenigen Schriften oder Bruchstücke von Schriften, in denen betreffs des Wesens des Menschen und Jesu Christi noch jene Zweitheilung deutlich ausgesprochen wird oder zu Grunde liegt, schliessen sich zeitlich dem aus dem Jahre 363 stammenden Bekenntniss an, fallen also vor des Laodiceners christologische Hauptschrift. Dieser werden wir uns, die Zeitumstände vorsichtig prüfend, nähern, wenn wir von jenem, wie ich glaube, entscheidungskräftigen Satze zunächst Gebrauch machen.

Zeitlich dürfte dem Bekenntniss an Jovianus am nächsten stehen die kleine, fälschlich Julius von Rom beigelegte Schrift des Apollinarios *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα*<sup>1)</sup>, in welcher die Zweitheilung des Menschen also hervortritt: *ὁμολογεῖται δὲ ἐν αὐτῷ τὸ μὲν εἶναι κτιστὸν ἐν ἐνότητι τοῦ ἀκτίστου, τὸ δὲ ἄκτιστον ἐν συγκράσει τοῦ κτιστοῦ, φρίσεως μιᾶς ἐξ ἑκατέρου μέρους συνισταμένης, μερικὴν ἐνέργειαν καὶ τοῦ λόγου συντελέσαντος εἰς τὸ ὅλον, μετὰ τῆς θεϊκῆς τελειότητος, ὅπερ [καὶ] ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν*

1) Im Anhang zu Lagarde's Ausgabe des Titus Bostrenus, Berlin 1859, S. 119, 31 ff.

ἀτελῶν γίνεται, κρίσιν μίαν πληρούντων καὶ ἐνὶ ὀνόματι δηλουμένων, ἐπεὶ καὶ σὰρξ τὸ ὅλον καλεῖται, μὴ περιαιρουμένης ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς, καὶ ψυχὴ τὸ ὅλον προσαγορεύεται, οὐ περιαιρουμένου τοῦ σώματος, εἰ καὶ ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν ψυχὴν. Vielleicht gehört diese Schrift auch deshalb gerade hierher, weil sie in ihrem Eingange (Lag. S. 119, 3 ff.) ganz in gleicher Weise wie das Bekenntniss im Briefe an Jovianus auf das sonst in keinem der zahlreichen anderen, besonders in die *Κατὰ μέρος πίστις* eingestreuten Bekenntnisse sich findende Wort des Engels (Luc. 1, 35) „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, welches geboren wird, Gottes Sohn heissen,“ zurückgreift.

Unmittelbar in dieselbe Zeit versetzt uns das von Leontios aufbehaltene, einer von ihm (a. a. O. S. 129 ff.) mitgetheilten Schrift des Apollinaristen Valentinus eingefügte Bekenntniss, das Apollinarios mit seinen Anhängern auf einer zu Laodicea oder Antiochia abgehaltenen Sonderversammlung als eine Art apollinaristisches Gesamtbekenntniss (*Ἀπολλινάριος καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ τάδε φρονοῦμεν περὶ τῆς θείας σαρκώσεως*) veröffentlichte. Der für unsern Zweck in Betracht kommende Eingang lautet, den zuvor angeführten Sätzen genau entsprechend, also: *Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσείληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας ὁ τοῦ Θεοῦ ζῶν λόγος καθ' ἑνωσιν τὴν πρὸς θεότητα ἐκ τῆς πρώτης συλλήψεως τῆς ἐν τῇ παρθένῳ, καὶ οὕτως ἄνθρωπος γέγονεν ὅτι σὰρξ καὶ πνεῦμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἀπόστολον. καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον, τὸ ἐνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα. καλεῖται γὰρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σὰρξ.* Hier ist der Zeitpunkt ziemlich genau zu ermitteln; wir befinden uns mit jenem Bekenntniss unmittelbar in den Nachwirkungen der von dem heimgekehrten Athanasios 362 nach Alexandria berufenen Kirchenversammlung. Nach des Epiphanius Bericht traten hier u. a. auch Schüler oder Anhänger des Apollinarios mit der Behauptung hervor, *ὁμοούσιον τὸ σῶμα τοῦ*

*Χριστοῦ τῇ Θεότητι.* Jene Irrlehrer wurden damals von den Rechtgläubigen einmüthig zurückgewiesen<sup>1)</sup>. „Auch Schriften,“ fährt Epiphaneios a. a. O. fort, „sind verfasst, von denen dem Athanasios Abschriften geschickt wurden, so dass er sich genöthigt sah, einen Brief wider die, welche solche Dinge vorbrachten, zu schreiben, den er mit drohenden Worten an den ehrwürdigen Bischof Epiktetos sandte, da er es für angemessen hielt, durch ihn den Unruhestiftern zu antworten.“ In seinem Briefe an Epiktetos wird nun von Athanasios jene Lehre im Besonderen widerlegt, und es ist wichtig, darauf zu achten, dass Apollinarios diesen Brief gekannt und in einem Schreiben an Serapion ausdrücklich des Athanasios Widerlegung gebilligt hat, insbesondere auch, dass er die Lehre, welche das Fleisch Christigleichen Wesens mit Gott heisse, eine wahnsinnige nennt<sup>2)</sup>. Jedenfalls war es somit bei jener Sonderversammlung des Apollinarios Hauptzweck, vor Allem jener Beschuldigung betreffs der Lehre von der Person Jesu Christi entgegenzutreten, „dass sie lehrten, nicht nur, dass Christus bloss aus dem göttlichen *πνεῦμα* und Fleisch bestehe, was wirklich ihre Lehre war, sondern auch, dass sein Fleisch nicht von Maria und dem menschlichen gleich, sondern ungeschaffener Natur und wesensgleich mit Gott, und die Gottheit daher leidensfähig sei, Lehren, die damals von Manchen, deren Verhältniss zu Apollinarios und seiner

1) Epiphaneios. Haer. LXXVII, 2 (Dind. III, 1 S. 457, 15): *δι' οὗς ἀνάγκη γέγονε σύνοδον συγκαροτηθῆναι καὶ ἀναθεματίζειν τοὺς τοιοῦτους.* Wie Voigt (Die Lehre des Athanasios von Alexandrien, S. 308) richtig erläutert, kann nur die Versammlung zu Alexandria gemeint sein. Athanasios' Brief an Epiktetos schliesst sich nach des Epiphaneios Bericht unmittelbar an, so dass es mir nicht nothwendig erscheint, den Brief mit den Benedictinern (Basil. Vol. III, p. CLXIV, Cap. 36, 6) um das Jahr 369 oder mit Montfaucon (Vita Athanasii p. LXXXIII) um 371 anzusetzen.

2) Bei Leontios a. a. O. S. 129: *τὴν δὲ ἐπιστολὴν δεσπότου μου* (d. h. des Athanasios), *τὴν εἰς Κόρινθον ἀποσταλεῖσαν σφόδρα ἀπεδεξάμεθα· τῶν δὲ εἰπόντων ὁμοούσιον θεῷ τὴν σάρκα πολλὴν μανίαν κατέγνωμεν.*

Schule unklar ist, ausgesprochen wurden. Daneben beabsichtigten die Versammelten wohl auch die Gemeinschaft dieser Irrlehrer, gegen welche die beiden Bekenntnisse“ — ausser dem erwähnten das an demselben Orte überlieferte, völlig gleichartige des Bischofs Jobios — „gerichtet sind, abzulehnen<sup>1)</sup>.“ In diese Zeit gehört demnach der eben erwähnte Brief des Apollinarios an Serapion, von welchem nur bei Leontios (a. a. O. S. 129) zwei Bruchstücke erhalten worden sind.

Augenscheinlich auf dieselben Verhandlungen, denen das erwähnte Gesamtbekenntniss entstammte, bezieht sich die fälschlich dem Bischof Julius von Rom beigelegte, durch eine Anführung in der von Mai veröffentlichten, vielleicht von dem Presbyter Anastasios herrührenden Sammlung „*Haereticorum sententiae de Verbi incarnatione*“<sup>2)</sup> als ein Werk des Apollinarios bezeugte Schrift *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς Θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου* (Lag. S. 122, 26 — S. 124, 13). Das geht deutlich aus den Worten hervor, mit denen Apollinarios anhebt: *Μηδεὶς κατεντιζέτω τὴν δεσποτικὴν καὶ σωτήριον σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου. οὔτε γὰρ ἡμεῖς οὔτε ἡ ἡμετέρα σύνοδος οὔτε τις τῶν ἀνθρώπων λογισμὸν ἐχόντων σῶμα κατ' ἐναντὶ ὁμοούσιον λέγει ἢ φρονεῖ, ἀλλ' οὐδ' ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγομεν, ἀλλ' ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ὁμολογοῦμεν σεσαρκῶσθαι τὸν θεὸν λόγον.* Da in dieser Schrift der Gottesgebärerin Maria so rühmend gedacht wird, so scheint es nahe zu liegen, hiermit die

---

1) C. P. Caspari in seiner Abhandlung „Ueber die *Κατὰ μέρος πίστις* und die Bekenntnisse in ihr“, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, S. 92. Vgl. besonders den Schluss des Gesamtbekenntnisses: *Ἀνάθεμα οὖν ὁ μὴ λέγων ἐκ τῆς Μαρίας τὴν σάρκα, καὶ τῆς ἀκτίστου φύσεως λέγων αὐτὴν καὶ ὁμοούσιον τῷ θεῷ, ἀλλὰ καὶ ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάθη τὰ ψυχικά.*

2) Mai, *Scriptor. vet. n. coll.* VII, S. 73 b, vgl. Lagarde a. a. O. S. 123, 39 — 124, 3.

besondere Schrift des Laodicensers in Verbindung zu bringen, welche die Aufschrift trägt: *Μαρίας ἐγκώμιον καὶ περὶ σαρκώσεως*, und von welcher uns zwei Bruchstücke bei Leontios (a. a. O. S. 140 und 141) erhalten sind.

Deutlich zu Grunde liegt ferner die Zweitheilung in der von Theodoretos (Dialog. II, S. 171) aus des Apollinarios *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* mitgetheilten Stelle: *Εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἐνότητι ὄντα· πολλῶ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος, ἔχει ἐκάτερα διαμένοντα καὶ μὴ συγγεόμενα*. Dasselbe ist der Fall in einer dem Briefe *Πρὸς Διονύσιον* (Lag. S. 114, 25 ff.) angehörigen Stelle: *πολλεῖδές τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων καὶ φλεβῶν καὶ σαρκὸς καὶ δέρματος, ὀνύχων τε καὶ τριχῶν, αἵματός τε καὶ πνεύματος, ἅπερ ἅπαντα διαφορὰν μὲν ἔχει πρὸς ἄλληλα, μία δὲ φύσις ἐστὶν ἄνθρωπον*. Selbstverständlich ist die überlieferte Ueberschrift des Briefes *Ἐπιστολὴ Ἰουλλίου ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς Διονύσιον τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκοπον* eben die von den Fälschern gesetzte. Dass aber der Brief gerade von Apollinarios an einen, uns nicht näher bekannten, dem grossen ägyptischen Unbekannten aber vielleicht gleich zu setzenden Dionysios geschrieben, beweisen die von Leontios (a. a. O. S. 129 ff.) mitgetheilten Auszüge des Apollinaristen Valentinus aus Schriften seines Meisters. Danach hat Apollinarios an Dionysios mehrere Briefe geschrieben. Ein erstes, etwa sechs Zeilen betragendes Bruchstück, das übrigens ausserdem unter derselben Aufschrift wie bei Valentinus fast vollständig auch von dem Apollinaristen Timotheos, Bischof von Berytus, in einem Schreiben an den apollinaristischen Bischof Homonios angeführt wird (Leont. a. a. O. S. 141), leitet Valentinus also ein: *Ἀπὸ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς, ἧς ἡ ἀρχή· „Ἐμοὶ καὶ φιλίας ὑπόθεσις ἢ εὐσέβεια καὶ ἐχθρας οὐδεμία πρόφασις πρὸς τοὺς εὐσέβειαν φυλάττοντας“*, und hieran schliesst sich die weitere Ueberschrift: *Καὶ ἀπ’ ἄλλης ἐπιστολῆς τῆς πρὸς αὐτόν, ἧς ἡ ἀρχή· „Θαυμάζω πυνθανό-*



μενος περὶ τινῶν ὁμολογούντων μὲν θεὸν ἔνσαρχον τὸν κύριον, περιπιπτόντων δὲ τῇ διαιρέσει τῇ κακῶς ὑπὸ τῶν πανλιανιζόντων εἰσαχθείσῃ: Worte, welche den Eingang des fälschlich Julius von Rom beigelegten Briefes bei Lagarde, S. 114, 3—5, bilden. Diesen Anfangszeilen lässt Valentinus dann nach den Worten *Καὶ πάλιν ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς* noch die bei Lagarde S. 115, 38 bis S. 116, 4 mitgetheilten, an einer Stelle hier freilich abweichend überlieferten Worte folgen. Wir haben damit von einem hervorragenden Schüler des Apollinarios ein unanfechtbares Zeugniß dafür, dass der Laodicener diesen zweiten Brief an Dionysios wirklich selbst, und nicht etwa einer seiner Schüler geschrieben. — Beide Briefe, zu denen um der Gleichartigkeit des Inhalts willen auch das Bruchstück gestellt werden möge, welches gleichfalls Theodoretos (Dialog. III, S. 256) im Anschluss an die Anführungen aus dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* unter der Ueberschrift *Καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραφεν* überliefert, dürften somit gleichfalls der in der Entwicklung der eigenthümlichen Christologie des Apollinarios deutlich erkennbaren Vorstufe angehören.

Bei genauerer Betrachtung der soeben erwähnten, von dem Apollinaristen Valentinus überlieferten Bruchstücke von Werken seines Meisters drängt sich noch eine andere Beobachtung auf. Wir müssen nämlich auf den Zweck blicken, zu welchem Valentinus seine Auszüge aus Schriften des Apollinarios zusammenstellte. Die Eingangsworte seiner *Κεφάλαια ἀπολογίας* bei Leontios (a. a. O. S. 129: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοοῖσιον τὸ σῶμα τῷ θεῷ*) geben darüber deutliche Auskunft. Er entnahm seine Beweisstellen selbstverständlich solchen Schriften des Apollinarios, welche auf diese Streitfrage über die Wesensgleichheit des Fleisches Jesu Christi mit Gott, die ich zeitlich genau genug bestimmt zu haben glaube, besonderen Bezug hatten. Wenn wir in dieser Sammlung nun zuerst auf zwei Stellen aus jenem, des Athanasios Briefe an Epiktetos zustimmenden Briefe des Laodiceners an Serapion, nach denselben die drei Bruchstücke aus den Briefen

an Dionysios treffen und zum Schluss die beiden soeben behandelten Bekenntnisse, so dürften wir vielleicht der Wahrheit nicht sehr fern bleiben mit der Annahme, dass des Valentinus Auszüge in einer zeitlich geordneten Aufeinanderfolge stehen, und dass die drei noch vor den Bekenntnissen befindlichen, auf dieselbe Streitfrage sich beziehenden Bruchstücke, zwei aus einem Briefe an Terentius (darin die auf Gegner bezügliche Wendung: *εἰ δὲ ὁμοούσιος μὲν ὁ λόγος τῷ σώματι, ὁμοούσιον δὲ τὸ σῶμα τῷ λόγῳ*) und eins aus des Apollinarios, auch noch später von Kaiser Justinianus benutzten Syllogismen<sup>1)</sup>, in dieselbe Zeit gehören. Schon wenn wir auf diese Fülle von einzelnen Schriften des Apollinarios blicken — und sicher sind viele überhaupt spurlos verschwunden — verstehen wir es, wenn Basilios im Jahre 376 beiläufig des zu ihm gedruckenen Gerüchts erwähnt, dass Apollinarios zum Vielschreiber geworden sei, oder 377 den Abendländern gegenüber klagt<sup>2)</sup>, derselbe habe, der Warnung des Predigers (12, 12) ungeachtet, mit seinen Schriften die Welt erfüllt.

Kehren wir nach dieser Zwischenbemerkung zu dem soeben verlassenen Gedankenzusammenhange zurück.

Mit dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον*, dessen unmittelbar vor der letzten Bemerkung Erwähnung geschah, zeigt die Schrift *Περὶ τριάδος* innigste Verwandtschaft<sup>3)</sup>.

1) Das von diesem in seiner Schrift wider die Monophysiten aufbehaltene Bruchstück findet sich bei Mai, Script. vet. n. coll. VII, S. 310.

2) Basil. Epist. 244 u. 263.

3) Vgl. meine auf diese Schrift bezüglichen Arbeiten: „Die doppelte Fassung der pseudojustinischen *Ἐκθesis πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος*“ und „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustin. Schrift *Ἐκθesis πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος*“ in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. VI, S. 1—45 u. S. 503—549 „Zu des Apollinarios von Laod. Schrift über die Dreieinigkeit“ in d. Jahrb. f. prot. Theol. X, S. 326—341, „Ueber die Abfassungszeit der pseudojust. *Ἐκθ. πίστ. ἥτοι π. τριάδ.*“ in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVI, S. 481—496, „Zum Platonismus der Kirchenväter“ in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, S. 132—141.

Hier heisst es nämlich Kap. 11, S. 382 D, der zuvor angeführten Stelle bei Lagarde, S. 114, 25 ff. im Ausdruck nahe verwandt, also: *Ὁ γὰρ ἄνθρωπος, εἰ καὶ διττὰς ἐν ἑαυτῷ δεικνυσὶ τὰς φύσεις, οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο· ὡς γὰρ τὸ σῶμα σύγκειται μὲν ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος, ὕδατός τε καὶ γῆς, οὐκέτι δὲ τὸ σῶμα πῦρ εἴποις εἶναι οὐδὲ ἀέρα ἢ τι τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ ταῦτόν τοις ἐξ ὧν ἐστίν, ἐπεὶ καὶ διάφορος ὁ λόγος τοῦ τε συγκειμένου τῶν τε συντεθέντων), οὕτως ὁ ἄνθρωπος, εἰ καὶ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἐστίν, ἕτερος παρὰ τὰ ἐξ ὧν ἐστίν.* Nun habe ich selbst zwar auf Grund der Worte des 15. Kapitels: *Εἴπατε γὰρ ἡμῖν οἱ τὸν χριστιανισμόν πρεσβεῖν σχηματίζόμενοι* die Vermuthung ausgesprochen<sup>1)</sup>, dass die Schrift innerhalb der Jahre 378—380 geschrieben sei. Der letztere Zeitpunkt zunächst ist jedenfalls als die eine Grenzbestimmung dadurch gesichert, dass Apollinarios den Ausdrücken der Schrift *Περὶ τριάδος* zufolge sich vollbewusst ist, noch mit Fug und Recht in der kirchlichen Gemeinschaft zu stehen<sup>2)</sup>, während die zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Konstantinopel vom Jahre 381, der schon die von Damasus zu Rom 378 abgehaltene Synode<sup>3)</sup> mit der von der griechischen Kirche vielleicht nicht anerkannten Verurtheilung des Laodiceners voraufgegangen war, das Verdammungsurtheil über Apollinarios und seine Anhänger aussprach (Theod. Hist. eccl. V, 9), und spätestens 383 legt

1) Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVI, S. 482.

2) So, wenn er an seine Leser *Περὶ τριάδος* (Kap. 16, S. 388 C) die Mahnung richtet: *ὕμεῖς δὲ οἱ τῆς ἐκκλησίας υἱεῖς, οἱ τὴν ζήτησιν εὐσεβῶς ποιοῦμενοι, ὧδέ μοι τὸν νοῦν ἐντρέψατε.*

3) Sozom. Hist. eccl. VI, 25, dazu des Valesius Bemerkung: *Quam igitur synodum Romanam intelligit Sozomenus hoc loco? Equidem existimo intelligi eam synodum, quae Romae celebrata est anno Christi 377 vel 378. Ex qua synodo nihil ad nos pervenit praeter partem epistolae sive expositionis fidei, quae transmissa est ad orientem et cui orientales episcopi facta synodo apud Antiochiam subscripserunt, ut legitur in Collectione Romana L. Holstenii pag. 166. Id autem factum est anno domini 378. Atque hic est tomus occidentaliū, cuius mentio fit in canone V. synodi Constantinopolitanae, quod nec Zonaras nec Balsamo intellexere.*

Gregorios von Nazianz in seinem ersten Briefe an Kledonios Zeugniß von dem Vorhandensein und dem allgemeinen Inhalt der Schrift *Περὶ τριάδος* ab. Für das Jahr 378 so dann, als die andere Grenzbestimmung für die Abfassung, glaubte ich auf Grund der aus dem 15. Kapitel angeführten Worte mich auf die Bedeutung des Todes des Kaisers Valens für die Rechtgläubigen berufen zu dürfen. „So lange er im Morgenlande herrschte, besonders seitdem Basilios das Bisthum von Cäsarea angetreten, d. h. seit dem Jahre 370, waren die nicänisch gesinnten Bischöfe und ihre rechtgläubigen Gemeinden von den Arianern auf das schwerste bedrängt und verfolgt worden, und Basilios, den Valens trotz aller Hetzereien von Seiten seiner Gegner nicht zu entfernen vermochte, hatte am härtesten darunter zu leiden gehabt. Mit dem Tode des Kaisers 378 kehrte sich das Verhältniss um, die Verbannungsbefehle gegen die strenggläubigen Bischöfe wurden aufgehoben, auch Basilios' Bruder Gregorios kehrte von seinem unfreiwilligen Aufenthalte in der Fremde nach Nyssa zurück, und die Athanasianer erhoben jetzt getrost ihr Haupt und ihre Stimme, sie waren es, die jetzt als οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρὸς βεβαίως σχηματίζόμενοι erschienen, ein Vorrecht, das, so lange Valens lebte, die Arianer rücksichtslos für sich in Anspruch genommen hatten. Jetzt hatte ein Ausdruck, wie der angeführte, im Munde des Apollinarios seinen guten Sinn.“ Aber mag auch die für die obige Annahme gesetzte Schlussfrist durch keine Verknüpfung der Umstände angetastet werden können, so trage ich doch jetzt kein Bedenken, über den angenommenen Ausgangspunkt heraufzugehen und meine Aufstellung in diesem Punkte hiermit zu berichtigen.

Die Schrift über die Dreieinigkeit nämlich gehört sicherlich der Vorstufe des christologischen Kampfes an, die wir in den Anfang der siebziger Jahre verlegen müssen. Der Streit nahm seinen Ausgang von den trinitarischen Ansichten des Apollinarios, er begann im eigentlichen Sinne, als dieser es unternahm, die bisher gewonnenen trinitarischen Ergebnisse auf die Lehre von der Person Jesu Christi anzuwenden. Die aus dem 15. Kapitel

der Schrift *Περὶ τριάδος* angeführten Worte behalten nämlich ihren guten Sinn, auch wenn wir um mehrere Jahre über 378 hinaufgehen. Auch als die Gegner werden wir dieselben, die ich aus jenem Kapitel ermittelt zu haben glaube<sup>1)</sup>, festhalten können, nämlich die Kappadocier oder, sagen wir allgemeiner, die Athanasianer — denn wir müssen bei der ἀπὸ σώματος εἰς θεότητα μεταβολή auch an jene rechtgläubigen Kreise denken, gegen welche Athanasios mit seinem Briefe an Epiktetos und, wie schon erwähnt, auch Apollinarios mit dem zuvor besprochenen Gesamtbekenntniss sich gewendet — und höchst wahrscheinlich auch die Antiochener. Alle diese konnte Apollinarios im Beginne des Streites, als er selbst noch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stand, gleichviel ob ein arianischer oder ein rechtgläubiger Kaiser die Herrschaft führte, sich selbst gegenüber als Leute bezeichnen, welche sich als die eigentlichen Beschützer des Christenthums ausgeben (οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρσεβεύειν σχηματιζόμενοι), wie er eines ganz ähnlichen Ausdrucks auch in der sicherlich späteren Hauptschrift Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου sich bedient<sup>2)</sup>.

Unter den Antiochenern sind Flavianus und Diodoros hervorzuheben, Beide kennen wir als Gegner des Apollinarios. Diodoros bekämpfte, wie es scheint, die christologischen Aufstellungen der Schrift *Περὶ τριάδος* und verspottete in seiner Gegenschrift den von Apollinarios mit Vorliebe angewendeten Ausdruck ἄκρα ἔνωσις. Diesen Ausdruck nämlich gebraucht Apollinarios von Christus *Περὶ τριάδος* (Kap. 10 S. 381 C): Ἐνδὺς δὲ τοῦτον κατ' ἄκραν ἔνωσιν, θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος προελθὼν οὕτω τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν. Wie aus der in einer Anführungsformel von dem Apollinaristen Valentinus ge-

1) Zeitschr. f. Kirchengeschichte. Bd. VI, S. 545 ff.

2) A. a. O. S. 185: Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται — was Gregorios von Nyssa ausdrücklich als gegen sich und seine Gesinnungsgenossen gerichtet bezeichnet.



brauchten Wendung zu schliessen ist, wandte sich Apollinarios nach seiner Schrift über die Dreieinigkeit unmittelbar gegen Diodoros. Valentinus nämlich führt bei Leontios (a. a. O. S. 143) die eine Stelle aus des Apollinarios Schrift wider Diodoros also an: *Καὶ ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον λόγῳ*<sup>1)</sup>, *τῷ πρώτῳ μετὰ τὸν περὶ τριάδος λόγον, ἐν κεφαλαίῳ ἰδ' οὕτως φησίν*. Apollinarios sagt da u. A. dem Diodoros: *διαπαίζεις τὴν ἄκραν ἔνωσιν καὶ λέγεις· οὐκ ἔτι μένει τὰ ἴδια τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ ἴδια τῆς σαρκός, ἐὰν ἔνωσις ᾖ, ἀλλὰ λύεσθαι τὴν ἄκραν ἔνωσιν Δαβίδ, ἐὰν κατὰ σάρκα τὴν ἄκραν ἔνωσιν ὁμολογῶμεν τὴν ἐκ Δαβίδ. [Καὶ ἐν τῷ κζ' κεφαλαίῳ φησίν.] Ἀγανακτεῖς γοῦν, ὅτι χάριτι τῇ τοῦ Θεοῦ προσηληφέναι τὴν ἀθανασίαν τὸ ἐκ σπέρματος Δαβίδ οὐ προσιέμεθα· κἂν τὴν αἰτίαν ἐρωτηθῶμεν, λέγομεν διὰ τὴν ἄκραν ἔνωσιν*. — Wir werden hierher auch die beiden Bruchstücke aus des Apollinarios Schrift gegen Flavianus stellen dürfen, welche Leontios (a. a. O. S. 143) uns aufbehalten hat.

Die letztgenannten Schriften des Apollinarios fallen nun aber sicherlich nach 373. In diesem Jahre nämlich erklärt Basilios, der in früheren Jahren, wie die erhaltenen Reste ihres Briefwechsels beweisen, zu Apollinarios in sehr

1) Dass die drei Bruchstücke, welche unter der Ueberschrift *Τοῦ αὐτοῦ* (d. h. *Ἀπολλιναρίου*) *κατὰ Διόδωρον* in der Patr. doctr. de Verbi incarn. (Mai, Scr. vet. n. coll. VII, S. 16a — hier noch mit dem Zusatz *πρὸς Ἡράκλειον* — und S. 20b), sowie von Justinianus in seiner Schrift wider die Monophysiten (Mai, Scr. vet. n. coll. VII, S. 303, S. 301 — hier mit der Aufschrift *ἐκ τῶν κατὰ Διόδωρον λόγων* — und S. 302) angeführt werden, eins derselben, im wesentlichen gleichlautend dem in der Patrum doctrina S. 20b unter *Τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ κατὰ Διόδωρον* mitgetheilten, auch bei Leontios (a. a. O. S. 145) und zwar also eingeleitet: *Καὶ ἐν συλλογιστικῷ λόγῳ, οὗ ἡ ἀρχὴ „Ὅσα δύο ἐνοῦται, ἣ εἶδει ἣ ὁμονοῖα δύο μένει“ φησὶ τάδε*: — einem und demselben Werke des Apollinarios, nämlich dem oben besprochenen, angehören, kann aus dem Inhalte zwar nicht mit völliger Sicherheit geschlossen werden, da die Bruchstücke zu wenig umfangreich sind, dürfte aber aus der Thatsache folgen, dass die eine der auch von Justinianus (S. 303) benutzten Stellen a. a. O. S. 17a die Ueberschrift *Ἀπολλιναρίου πρὸς Διόδωρον* trägt.

freundschaftlichem Verhältniss stand, in einem Briefe an Meletios von Antiochia (129 = 59), er wundere sich, dass Apollinarios von Eustathios von Sebaste angeklagt werde, da er vor dieser Zeit keine Klage über ihn gehört habe. Er führt in demselben Briefe eine längere trinitarische Stelle aus einer bei den Sebastenern in Umlauf befindlichen Schrift des Laodicensers wörtlich an, aus welcher ein bezeichnender Satz (*τὸν πατέρα πατρικῶς υἱὸν εἶναι, τὸν δὲ υἱὸν υἱῶς πατέρα, καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ πνεύματος, καθὼ δὲ εἰς θεὸς ἡ τριάς*) auch von dem nach Justinianus lebenden Presbyter Timotheos zu Konstantinopel als von Apollinarios herrührend ausgehoben ist<sup>1)</sup>, und erklärt auf Grund jener Anführung zum Schluss: „Um daher die gegen mich erstarkenden Verdächtigungen zurückzuweisen und allen darzuthun, dass ich keine Gemeinschaft mit Leuten habe, die solches behaupten, bin ich genöthigt worden, jenes Mannes zu gedenken, der sich der Gottlosigkeit des Sabellios nähert.“ Derselben Klage über Sabellianismus in der Trinitätslehre des Apollinarios begegnen wir in Basilios' Brief an den Presbyter Genethlios (224 = 345) vom Jahre 375. Noch im Jahre 376 bricht die alte Liebe zu dem schriftgewaltigen Laodicenser in einem Briefe an Bischof Patrophilos (244 = 82) wiederum hervor: „Ich habe den Apollinarios niemals für einen Feind gehalten, ja es sind Gründe vorhanden, derentwillen ich den Mann verehere; jedoch habe ich mich nicht der Art mit ihm verbunden, dass ich die Vorwürfe, die ihm gemacht werden, auf mich nehme, da ich auch einiges an ihm auszusetzen habe, nachdem ich einige seiner Schriften gelesen. . . Vielmehr höre ich, dass er zum Vielschreiber geworden sei; nur wenige aber von seinen Schriften habe ich gelesen.“ Wenn wir auf diese Aeusserungen achten, vornehmlich darauf, dass Basilios nur wenige Schriften des Apollinarios gelesen, und damit die im Jahre 377 — in welchem, wie Basilios selbst klagt, schon Sendlinge des Apollinarios rechtgläubige Gemeinden

---

1) In seiner Schrift *De receptione haereticorum* bei Cotelier, *Eccles. Graec. monum.* III, S. 395.

seines Sprengels beunruhigten — an die drei verbannten ägyptischen Bischöfe Eulogios, Alexandros und Harpokration gerichteten Briefe (265 = 293) enthaltene Mittheilung verbinden: οὐχὶ οἱ περὶ τοῦ Θεοῦ λόγοι πλήρεις παρ' αὐτῶν εἰσιν ἀσεβῶν δογμάτων τῆς παλαιᾶς ἀσεβείας τοῦ ματαιόφρονος Σαβελλίου, δι' αὐτοῦ νῦν ἀνανεωθείσης ἐν τοῖς συγγράμμασιν —: so werden wir in diese selbige Zeit (νῦν!), in welcher, wie ich eben ausgeführt, des Apollinarios dogmatische Auseinandersetzungen mit Athanasianern und insbesondere Antiochenern bereits begonnen hatten, auch die *Κατὰ μέρος πίστις* verlegen müssen.

Die *Κατὰ μέρος πίστις* nämlich „setzt augenscheinlich die arianischen, semiarianischen und pneumatomachischen Streitigkeiten, sowie auch das apollinaristische Vorstadium der christologischen Kämpfe voraus“<sup>1)</sup>, ist ferner ebenso wie die Schrift *Περὶ τριάδος* „nicht eine rein christologische, sondern eine trinitarisch - christologische Schrift“ in dem Grade, dass die trinitarischen Abschnitte derselben die christologischen sehr bedeutend an Umfang überwiegen, und enthält endlich eine Reihe von Bekenntnissätzen, die, wie ich auch bei der Schrift *Περὶ τριάδος* hervorhob, „gegen die kirchliche (wohl insbesondere die antiochenische) Christologie gerichtet sind“<sup>2)</sup>. Daher: „Wenn wir sehen, wie Apollinarios in der *Κατὰ μέρος πίστις* die Homousie des Sohnes und des Geistes bekennt und vertheidigt und die ihr entgegengesetzten Irrlehren verwirft und bestreitet, insbesondere aber die Dreipersonlichkeit des göttlichen Wesens behauptet und den sie verleugnenden Sabellianismus eifrig, scharf und ausführlich bekämpft, und zwar mit Nennung seines Urhebers (der einzige Name, der in der Schrift erscheint): so werden wir unwillkürlich auf den Gedanken geführt, der Bischof von Laodicea habe in derselben den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen, dass er von der Trinität nicht richtig denke und insbesondere der, dass er sabellianisch gesinnt sei, entgentreten wollen.

1) Caspari a. a. O. S. 68. 70.

2) Caspari a. a. O. S. 76.

In demselben Zwecke . . . hat ohne Zweifel die Thatsache ihren Grund, dass wir in den trinitarischen Partieen der Schrift keine Spur antreffen von den tieferen und feineren speculativen Eigenthümlichkeiten der Theologie des Apollinarios, die ihm jene Beschuldigungen zugezogen hatten<sup>1)</sup>. Mit diesen Sätzen Caspari's, die nach meiner Ueberzeugung durchaus das Richtige treffen, sind wir nun aber mit unserer Frage nach der Abfassungszeit der *Κατὰ μέρος πίστις* in die angegebene Zeit, etwa in das Jahr 375 gewiesen. Caspari urtheilt bekanntlich anders, durch ihn werden wir bis zu dem Jahre 390 (oder 392) geführt. Alle Eigenthümlichkeiten der *Κατὰ μέρος πίστις* glaubt derselbe (S. 101) erklärt, wenn Apollinarios „diese Schrift in seinen letzten Lebensjahren verfasst hat, was anzunehmen uns nicht nur freisteht, sondern auch ziemlich nahe liegt. Wir erhalten nämlich von derselben beim Lesen unwillkürlich den Eindruck, als habe der Bischof von Laodicea in ihr seinen Glauben in Bezug auf Trinität und Person Christi, Punkte, von denen er den einen mit behandelt und den anderen in einer Weise auf die Bahn gebracht hatte, durch die er in grosse Streitigkeiten verwickelt und aus der Kirche herausgedrängt worden war, und seinen ganzen Glauben überhaupt vor seinem Ende noch einmal ausführlich aussprechen und darlegen wollen, und als habe er dies in der lockeren Weise und mit der Breite, der Tautologie und dem Wortreichthum des Alters gethan“. Ich kann dem aus den schon angeführten Gründen jetzt nicht mehr zustimmen. Wortreichthum und Weitschweifigkeit werden dem Laodiceer von den beiden Gregorios wiederholt vorgeworfen, und das allgemeine schriftstellerische Gepräge der beiden Schriften *Περὶ τριάδος* und *Κατὰ μέρος πίστις* zeigt, wie ich nachgewiesen zu haben glaube<sup>2)</sup>, eine sehr nahe Verwandtschaft und vielfach völlige Gleichartigkeit.

Wenn beide Schriften eine ausführlichere Darlegung der für Apollinarios besonders bezeichnenden christologischen

1) Caspari a. a. O. S. 110. 111 Anm.

2) Zeitschr. f. Kirchengeschichte. Bd. VI, S. 540—543.

Ansichten vermissen lassen, so dürfte dies vielleicht darin seinen Grund haben, dass der Laodicener dieselbe einer besonderen Schrift vorbehalten wollte. Und das ist unbedingt seine christologische Hauptschrift *Ἀποδείξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*<sup>1)</sup>, welche die bedeutendste Wirkung unter den Zeitgenossen hervorgerufen hat und von den hervorragenden Kirchenlehrern, besonders dem Nyssener Gregorios und dem Antiochener Theodoros, heftig bekämpft worden ist. Der Zeitpunkt, in welchem diese Schrift in die Entwicklung der Lehre von der Person Christi eingriff, kann mit ziemlicher Genauigkeit bestimmt werden<sup>2)</sup>.

Es ist sehr beachtenswerth, dass Epiphanius, welcher nach seinen eigenen Angaben sein Werk *Κατὰ αἵρέσεων* A, Kap. 2 (Dind. I, S. 280) im Jahre 374 begann<sup>3)</sup> und Haer. 66, 20 (Dind. III, S. 40. 41, vgl. V, S. 204) im Jahre 376 schrieb, in der 77. Häresie, ein Stück, welches er, nach der früheren Förderung seines Werkes zu urtheilen, kaum noch im Jahre 376, sondern vielleicht erst 377 vollendete, den Apollinarios so überaus achtungsvoll behandelt. Er bezeichnet ihn Haer. 77, 2 als *ὁ πρεσβύτερος καὶ σεμνοπρεπής, ὁ αἰὲ ἡμῖν ἀγαπητὸς καὶ τῷ μακαρίτῃ*

1) Die schon in der Ueberschrift gebrauchte, bezeichnende Ausdrucksweise *καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, die, wie die erhaltenen Bruchstücke der Schrift zeigen, die breiteste Ausführung und Begründung erfuhr, findet sich schon früher von Apollinarios kurz erwähnt in der bei Lagarde S. 122 ff. mitgetheilten Schrift: *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*, und zwar in der Wendung Z. 37: *καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πιστεύομεν ἐληλυθέναι τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν*. Vgl. über jene christologische Hauptschrift meine Arbeit „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea“ in den Jahrb. f. prot. Theol. IX, S. 295—307.

2) Auch für diese Frage greife ich im Folgenden auf meine zuvor schon erwähnte, in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVI, S. 481—496 veröffentlichte Abhandlung wieder zurück, indem ich sie zum Theil berichtige, zum Theil durch weitere Ausführungen stütze und dem Zwecke der vorliegenden Untersuchung dienstbar mache.

3) Vgl. Petavii animadv. bei Dindorf V, S. 7.



*πάπα Ἀθανασίῳ καὶ πᾶσιν ὁρθοδόξοις*, und verneigt sich bewundernd vor seinen tiefen Gedanken, *τὰ βαθέως ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου λογίου ἀνθρώπου καὶ συνετοῦ καὶ διδασκάλου*: was der heftige Ketzerverfeind und gestrenge Glaubensrichter nimmer gethan hätte, wenn das von Damasus und der römischen Kirchenversammlung über Apollinarios ausgesprochene Verwerfungsurtheil ihm, als er jenes schrieb, schon bekannt gewesen wäre. Soviel ich sehe, sprachen erst der erste und siebente Kanon der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Konstantinopel 381 den Bannfluch über die Apollinaristen aus. Diese aus Epiphánios geschöpfte Zeitbestimmung passt vortrefflich zu den uns sonst bekannten Nachrichten betreffs der Verbreitung des Apollinarismus, besonders in Kappadocien. Es war, den Benedictinern zufolge<sup>1)</sup>, Ende des Jahres 376, als Epiphánios an Basílios ein Schreiben richtete mit der Bitte, ihm über die Lehre des Apollinarios, die damals in einigen Gegenden Beifall zu finden anfang, sein Urtheil mitzutheilen. Allein dieser, damals schon schwach und krank, weigerte sich unter der Versicherung, es sei dies theils über seine Kräfte, theils fürchte er, dass des Streites gar kein Ende werden möchte. Schon vor Empfang des Briefes des Epiphánios hatte er einen anderen von den Mönchen Palladios und Innocens aus dem Oelbergskloster empfangen, wo die Lehre des Apollinarios Zwietracht gestiftet hatte. Die Bitte derselben, das Nicänum durch Zusätze über die Fleischwerdung des Logos zu vervollständigen, lehnte Basílios ab, ermahnte sie vielmehr zum Frieden, indem er überaus milde über den Gegenstand des Streites urtheilte, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie den Apollinarios und einige seiner Aussprüche so vertheidigten, dass Verkehrtes daraus keineswegs folgte. Aus der Bitte jener beiden Mönche um rechtgläubige christologische Zusätze zum Nicänum scheint mir hervorzugehen, dass die Beunruhigung der Gemüther, von der ja gleichzeitig auch Epiphánios anderswoher Kunde erhalten hat, und der Zwist unter den Mönchen im Oelbergskloster un-

1) Vita S. Basilii, Vol. III, p. CLXIV. cap. 36, 6.

mittelbar auf die nächste Wirkung der christologischen Hauptschrift des Laodicensers *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς κατ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* zurückzuführen ist. Basilios scheint sie damals noch nicht gekannt zu haben, er würde sonst schwerlich so milde geurtheilt haben. Dasselbe scheint sich mir auch aus anderen gleichzeitigen Aeusserungen desselben zu ergeben. Als nämlich die Sozopolitaner ihm meldeten, dass unter ihnen sich apollinartistische Irrthümer verbreiteten, suchte Basilios diese als nichtig und widersinnig darzustellen (Epist. 260); er scheint nicht eben gefürchtet zu haben, dass diese ketzerischen Ansichten die Kirche von Neuem in grosse Gefahr bringen würden, denn er spricht von ihnen als von leicht zu beseitigenden Meinungen. Sollte das möglich gewesen sein, wenn er die erwähnte Hauptschrift des Apollinarios damals wirklich schon gelesen? Ich halte es für unwahrscheinlich. Basilios scheint aber auch keinen Beruf mehr in sich gefühlt zu haben, sich in Untersuchungen über diesen Gegenstand gehörig einzulassen; ausserdem war er auch noch zu sehr mit den Arianern beschäftigt, als dass er hätte wagen mögen, sich in einen neuen Kampf zu stürzen, der, was ihm vor der Hand am wichtigsten scheinen mochte, in der That und Wirklichkeit noch von geringer Bedeutung war. Allein er unterschätzte die Tragweite der von Apollinarios ausgehenden Bewegung. Schon im Jahre 377 trat dieser zuversichtlicher auf. Er rühmte sich in einem Briefe an Paulinus von Antiochia, in Gemeinschaft mit den Bekennern Aegyptens zu stehen, die damals, etwa seit 374, zu Diocäsarea (Sepphoris) in Palästina sich als Verbannte aufhielten (Theodoret. Hist. eccl. IV, 22), weil er einst von ihnen einen Brief erhalten hatte. Als dies aber jene Bekenner erfuhren, erklärten sie sich nachdrücklich gegen seine dogmatischen Ansichten, worüber sich Basilios nicht wenig freute<sup>1)</sup>. Wenn derselbe in seinem im Jahre 377 an

---

1) Klose, Basilus der Grosse. Stralsund, Löffler. 1835. S. 242 und 244. — Böhringer, Basilus von Cäsarea. Stuttgart, Meyer und Zeller's Verlag. 1875. S. 53.

die Abendländer geschriebenen 263. Briefe, worin er sich, ähnlich wie sein Bruder Gregorios im Eingange seines Antirrhet. c. Apoll. S. 123. 124, bitter über die Wölfe in Schafskleidern, Eustathios von Sebaste und Apollinarios von Laodicea beschwert, ebenso wie in dem schon erwähnten, demselben Jahre angehörigen Briefe 265 (293), am Schlusse klagt, dass des Apollinarios Schrift über die Fleischwerdung viele Brüder verwirrt habe<sup>1)</sup>, so werden wir dabei unbedingt an die, wie es scheint, in Kappadocien besonders verbreitete Schrift des Laodiceners *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καὶ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* zu denken haben, welche sein Bruder Gregorios so eingehend widerlegte, und mit der auch später der Nazianzener genauere Bekanntschaft zeigt. Wir werden demnach, wenn wir des Basilios Mittheilungen mit denen des Epiphanius richtig verbinden, auf das Jahr 376 geführt, in welchem der Laodicener jene seine christologische Hauptschrift verfasst haben muss. Dieses Ergebniss wird noch durch eine andere Erwägung gestützt.

Gregorios von Nyssa sagt von sich in seinem Antirrhet. c. Apoll. Kap. 4 S. 131: *ἡμεῖς δὲ πολλοῖς ἐπι-δεδημηκότες τόποις, καὶ κατὰ σπουδὴν τοῖς τε κοινωνοῦσι τοῦ δόγματος τοῖς τε ἀφεστηκόσι περὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον ζητουμένων καθομιλίσαντες, οὐπω τινὸς ἀκηκόαμεν τὴν τοιαύτην ῥήξαντος περὶ τοῦ μυστηρίου φωνήν, ὅτι ἄνθρωπος ἐνθεὸς ὁ Χριστὸς ἦν*. Diese Wanderjahre waren, wie wir wissen, sehr unfreiwillige, d. h. Gregorios war auf Betreiben seiner arianischen Gegner im Jahre 376 aus seinem Bisthum vertrieben worden; er irrte in den Jahren 376 bis 378 in verschiedenen Gegenden umher und scheint sich be-

1) Epist. 265 (293): οὐχὶ ἀμφίβολος γέγονε τοῖς πολλοῖς ἡ σωτήριος τοῦ κυρίου ἡμῶν οἰκονομία ἐκ τῶν θολερῶν αὐτοῦ καὶ σκοτεινῶν περὶ σαρκώσεως ζητημάτων; — Epist. 263: εἴτα καὶ τὰ περὶ σαρκώσεως τοσαύτην ἐποίησε τῇ ἀδελφότητι τὴν ταραχὴν, ὥστε ὀλίγοι λοιπὸν τῶν ἐντετυχηκότων τὸν ἀρχαῖον τῆς εὐσεβείας διασώζουσι χαρακτήρα· οἱ δὲ πολλοὶ ταῖς καινοτομίαις προσέχοντες, ἐξετράπησαν εἰς ζητήσεις καὶ φιλονείκους ἐφευρέσεις τῶν ἀνωφελῶν τούτων ῥημάτων.

sonders in Palästina, zumeist wohl in Jerusalem aufgehalten zu haben<sup>1)</sup>. Dass er hier nicht müssig war, deutet er selbst an, müsste aber von einem so unermüdlichen Streiter für die Kirche auch ohne diese Bemerkung bestimmt angenommen werden. Ich vermuthe nach dem Vorgange von Zacagni, dass er in dieser Zeit seinen *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* geschrieben, hauptsächlich wohl um zum Nutzen und zum Heil der Kirche für seinen kranken Bruder Basilios, der es abgelehnt, gegen Apollinarios in die Schranken zu treten, wider den ehrwürdigen Bischof von Laodicea die Waffen des Geistes zu führen und allen den von den Sebastenern wegen seines früheren freundschaftlichen Verhältnisses zu Apollinarios gegen Basilios erhobenen und von diesem schon vor Jahren zurückgewiesenen Vorwürfen, die jetzt aus dem Schweigen des grossen Bischofs von Cäsarea von Neuem Anlass und Ermunterung schöpfen konnten, die Spitze abzubrechen. Da Gregorios in seiner Widerlegung weder des vorher schon genannten Beschlusses der römischen, von Bischof Damasus abgehaltenen Kirchenversammlung vom Jahre 378 Erwähnung thut, noch auch des Verdammungsurtheils, welches die zweite konstantinopolitanische Kirchenversammlung 381 über Apollinarios und seine Anhänger aussprach, so muss er seinen *Ἀντιρρητικὸς* vor 378 oder mindestens doch vor 381 geschrieben haben. Ich halte es nach dem Angeführten für das Wahrscheinlichste, dass er die Schrift schon im Jahre 377 oder 378 verfasste.

Eben in das Jahr 377 gehört der Brief des Apollinarios an die ägyptischen Bischöfe in Diocæsarea<sup>2)</sup>, deren zuvor schon Erwähnung geschah. Apollinarios hatte an dieselben ein längeres Schreiben gerichtet,

---

1) Rupp, Gregor von Nyssa, S. 63—65. — Böhlinger, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz. Stuttgart 1876. S. 22 und 23.

2) Leont. a. a. O. S. 146. Der Ort der Herkunft dieses höchst wichtigen Schriftstücks wird da also bezeichnet: *Ἀπολλιναρίου ἐκ παλαιοῦ ἀντιγράφου εὐρεθέντος ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ τῶν Σιδωνίων θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἀνδρέου.*

in welchem er seine Lehren von der Fleischwerdung des Logos ausführlich darlegte. Die Aegypter, vielleicht schon, was ja anzunehmen nahe liegt, mit der durch des Apollinarios Lehre in Palästina, wie z. B. im Oelbergskloster, hervorgerufenen Beunruhigung der Gemüther bekannt und deswegen in ihrem Urtheil und in ihrer Stimmung gegen Apollinarios eingenommen, antworteten nicht, worauf Apollinarios zum zweiten Male einen kürzeren Brief an sie sandte, sich auf seine Uebereinstimmung mit dem seligen Athanasios berufend. Er fügte diesem Briefe ein Glaubensbekenntniss ein, das nach Inhalt und Form sich deutlich als ein Auszug aus der grösseren christologischen Schrift zu erkennen giebt. Wie ausserordentlich wichtig dasselbe für unsere Kenntniss von der Lehre des Laodicensers ist, darauf „hat schon Walch (Hist. der Ketz. III, S. 152 ff.) in starken Worten aufmerksam gemacht“<sup>1)</sup>.

In welcher Weise nun aber ferner die zahlreichen noch vorhandenen christologischen Bruchstücke des Laodicensers zeitlich zu vertheilen sind, ist einigermassen schwierig festzustellen. Bei vielen wird dies, hauptsächlich ihrer Kürze wegen, überhaupt unmöglich sein, einige wenige zeigen deutliche Bezugnahme auf die Einwendungen der orthodoxen Kirchenlehrer.

So möchte ich zunächst in das Jahr 381 die von Timotheos in seinem Briefe an Homonios<sup>2)</sup> zuletzt erwähnte Schrift setzen. Die Anführung lautet nämlich: *Τοῦ αὐτοῦ Ἀπολλιναρίου ἐκ τοῦ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως λόγου, οὗ ἡ ἀρχὴ „Τὸν ἐκ-πεσόντα Θεοῦ ἄνθρωπον κατεῖχεν ὁ ἀπατήσας διαβόλος“*. Sollte hier eine Schrift gemeint sein, die Apollinarios, durch die Beschlüsse der Kirchenversammlung zu Konstantinopel — das hierauf bezügliche Gesetz des Theodosios vom 30. Juli 381 — aus der kirchlichen Gemeinschaft hinausgewiesen, beim Abschiede (*ἀπόταξις*) an seine alte Gemeinde richtete, seinen Glauben (*πίστις*) darin noch einmal klar

1) Caspari a. a. O. S. 94, Anm. 46.

2) Leontios a. a. O. S. 149.



und entschieden darlegend und den Gegnern gegenüber nachdrücklichst wählend? Die von Timotheos ausgehobenen Sätze wenigstens lassen an schneidiger Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig, wie denn auch gleich die Anfangsworte eine ganz bestimmte Beziehung auf seinen eigenen Fall zu enthalten scheinen.

Jedenfalls nach 378, aber wahrscheinlicher wohl noch nach 383, d. h. nach den Angriffen auch des Nazianzeners — des jüngeren Theodoros von Mopsuestia Schrift gegen Apollinarios ist zeitlich zwar nicht mehr genau zu bestimmen, sicher aber vor 392 anzusetzen, d. h. zu einer Zeit, in welcher Theodoros noch antiochenischer Presbyter war — fallen die Bruchstücke aus einer Schrift, welche Apollinarios an einen seiner Schüler Namens Julianus richtete. Sie setzen die Einwendungen der Gegner klar voraus und nehmen auf die in der christologischen Hauptschrift<sup>1)</sup> zum Theil bereits vorkommenden Schlagworte *αὐτοκίνητος* und *παντοκίνητος* besonderen Bezug, sie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung für die Christologie erörternd und benutzend. Höchst wahrscheinlich in dieselbe Zeit fällt endlich um fast derselben Gründe willen die Schrift *Περὶ ἐνώσεως*, aus deren erstem Buche der Presbyter Anastasios<sup>2)</sup> eine inhaltlich genau zu den eben erwähnten Bruchstücken stimmende Stelle aufbehalten hat.

Noch in einem nicht unwichtigen Stücke endlich kann, wie mir scheint, die Zahl der in den Bruchstücken vertretenen Buchaufschriften verringert werden. Theodoretos führt in seinem „Eranistes“ ausser aus der *Κατὰ μέρος πίστις*, oder, wie er sie nennt, dem *Περὶ πίστεως λογίδιον* — was Caspari überzeugend nachgewiesen —, Stellen aus drei Schriften des Apollinarios an:

„1. aus einer, die er als *Κατὰ κερφάλαιον βιβλίον* bezeichnet (sie wird auch in Eustathii monachi tractatus contra Monophysitas, Mai, Script. vet. nov. coll. T. VII.

1) Vgl. a. a. O. S. 220, desgl. das eben dahin gehörige Bruchstück bei Justinianus (Contra Monophys. in Mai's Scr. vet. n. coll. VII, S. 301).

2) Anastas. presb. contra Monophys. bei Mai, VII, S. 203a.

p. 277—91, erwähnt; Eustathios citirt hier, p. 290, einige Worte aus derselben, die auch von Theodoret a. a. O. p. 70, aus ihr citirt werden); 2. aus einer, die er *Περὶ σαρκώσεως λογίδιον* nennt, und die von der von Gregor von Nyssa in seinem *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* bestrittenen *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* verschieden gewesen sein muss; endlich 3. aus einer, deren Namen er nicht anführt, sondern die er nur als ein dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* ähnliches *σύγγραμμα* bezeichnet (Opp. T. IV. p. 70, 172, 255, 256 und 257).“

Diese, was die Zahl der angeführten Schriften des Apollinarios betrifft, richtige Bemerkung Caspari's (a. a. O. S. 91, Anm. 41) bin ich im Stande wesentlich zu vervollständigen. Mit der unter Nr. 3 verzeichneten Bezeichnung weiss ich freilich vorläufig auch nichts Bestimmtes anzufangen, betreffs des unter Nr. 2 Ausgesprochenen kann ich aber auf meine Arbeit „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea“ (Jahrb. f. prot. Theol. IX, S. 295—307) verweisen, wo ich gezeigt zu haben glaube, dass die unter der Aufschrift *ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* sich findenden Bruchstücke allerdings der oft erwähnten christologischen Hauptschrift des Apollinarios zuzuweisen sind. Die Bruchstücke jedoch, welche Theodoretos als einer Schrift *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* entnommen bezeichnet, geschrieben zwei volle Bogenseiten füllend, gehören sämtlich der zuvor schon erwähnten Schrift wider Diodoros an. Bei Leontios nämlich (a. a. O. S. 145) lautet das letzte der dem 2. Buche wider Diodoros entlehnten Bruchstücke, an die vorhergehenden mit *Πάλιν ἐξῆς οὕτως φησὶν* angeschlossen, also: *Ὡς ἄνθρωποι τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁμοούσιοι κατὰ τὸ σῶμα τὸ ἄλογον, ἑτεροούσιοι δὲ καθὸ λογικοί, οὕτω καὶ ὁ κύριος, ἀνθρώποις ὁμοούσιος ὢν κατὰ τὴν σάρκα, ἑτεροούσιός ἐστι καθὸ λόγος καὶ θεός*. Dasselbe findet sich wörtlich unter den Anführungen des Theodoretos aus der Schrift *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* (Dialog. II, S. 170). Letztere Bezeichnung, welche sich

möglicher Weise aus der bei Leontios dem mitgetheilten Bruchstück unmittelbar vorausgehenden Anführung *Καὶ ἐν τῇ ἀνακεφαλαιώσει τοῦ αὐτοῦ λόγου φησὶν* erklärt, dürfte somit für die Zukunft in Wegfall kommen können. Vielleicht wird es nicht zu gewagt sein, wenn wir die oben unter Nr. 3 erwähnte Schrift, welche Theodoretos so einführt: *Καὶ ἐν ἐτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγραμμάτι ταῦτα γέγραφε*n gleichfalls für eine und dieselbe mit der wider Diodoros erklären. Theodoretos hat nämlich höchst wahrscheinlich die aus den Schriften des Apollinarios angeführten Stellen nach Auszügen mitgetheilt, die er sich vor Abfassung des „Eranistes“ angelegt hatte. So scheint es gekommen zu sein, dass er in einem ganz ähnlichen Falle eine Stelle aus der *Κατὰ μέρος πίσις*, die wir jetzt bei Lagarde S. 111, 17—20 lesen, aus Versehen als einer Schrift des Apollinarios entnommen anführt, welche er als eine dem *Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* desselben ähnliche bezeichnet (Caspari, a. a. O. S. 83, Anm. 29). Inhaltlich würde die Stelle sich ganz wohl in die Sammlung jener Bruchstücke schicken, eben so leicht aber auch zu den beiden Bruchstücken aus der Schrift gegen Flavianus sich gesellen lassen.

Dies ungefähr dürfte die zeitliche Aufeinanderfolge der meisten theils vollständig, theils in Bruchstücken erhaltenen dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea sein, so weit es aus festen äusseren, geschichtlichen Thatsachen oder aus Beziehungen, die sich aus dem Inhalte ergeben, möglich ist, derselben auf die Spur zu kommen. Von der Schwierigkeit der Sache auf das tiefste überzeugt, habe ich sowohl darauf verzichtet, sämtliche vorhandene Bruchstücke der Hinterlassenschaft des Laodiceners in dieser meiner Uebersicht zeitlich unterzubringen, wie ich andererseits, im Hinblick auf die Trümmerhaftigkeit der zur Verfügung stehenden Ueberlieferung, nicht den Anspruch erhebe, mit meinen Ansätzen in jeder Hinsicht etwas unanfechtbar Sicheres oder endgültig Abschliessendes gegeben zu haben.

# Die Tage in Genesis 1—2, 4 a.

Von

**Rudolf Schmid,**

Ephorus des ev. theol. Seminars zu Schönthal in Württemberg.

Der Verfasser dieser Studie hat zwar das exegetische Resultat, zu dem er kommt, in der Hauptsache schon in einem 1876 erschienenen Buche niedergelegt; aber einerseits ist jene Schrift keine direct theologische, sondern behandelt „die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral“, sie kann deshalb auch keinen Anspruch erheben, von den theologischen Exegeten sonderlich beachtet zu werden, andererseits hatte er damals die mit dem Namen Wellhausens gekennzeichnete wissenschaftliche Bewegung, die durch die Hypothese von Vatke, Reuss und Graf in die Erforschung der alttestamentlichen Literatur und Geschichte gekommen ist, noch nicht näher kennen gelernt. Diese Lücke hat er seitdem nach Kräften auszufüllen gesucht, und der Gesichtskreis, der ihm durch diese Studien eröffnet worden ist, hat ihm seine exegetische Auffassung der Tage in Gen. 1 nur von neuen literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten aus befestigt. Aus beiden Gründen mag es demnach gerechtfertigt erscheinen, wenn er hiermit seine exegetische Anschauung auch dem specifisch theologischen Publikum vorlegt. Der Grundsatz des *nonum prematur in annum* kommt ihr dadurch ohnehin auch nebenher zu gut.

Dass die Tage in Gen. 1—2, 4 a Tage sein sollen,

wirklich und wahrhaftig nichts Anderes als Tage, darüber sind wohl alle unbefangenen Exegeten einig. Gehen wir aber an die Aufgabe, uns diese Tage nun auch so vorzustellen und zu denken, wie sie sich der Urheber jener Erzählung nach den Worten des Textes vorgestellt und gedacht haben muss, so finden wir in den Worten der Erzählung zwei Momente, welche nähere Beachtung verlangen, als ihnen bisher zu Theil geworden ist. Das eine Moment gehört der Schilderung der sechs Schöpfungstage an und ist meines Wissens noch von keinem Exegeten so ins Auge gefasst worden, wie ich glaube, dass es zu beachten ist; das andere Moment gehört der Schilderung des siebenten Tages an und ist allerdings von Augustin an bis herab zu Franz Delitzsch und Haneberg wiederholt geltend gemacht worden, aber meist von solchen Exegeten, welche aus dieser ihrer Auffassung Consequenzen ziehen, gegen welche sich die Wissenschaft zu wehren hat.

Im Hexaëmeron Gen. 1 wird der Schluss eines jeden der sechs Schöpfungstage mit ausdrücklichen Worten erzählt, und wenn wir in diese Worte Nichts hineinlegen und hineinlesen, sondern sie so nehmen, wie sie sich dem einfachsten, nächstliegenden Sinn nach geben, so endigen diese Tage ein wenig anders, als die menschlichen und irdischen Tage endigen. Die sechsmal so ziemlich gleichmässig wiederkehrende Formel, in welcher der Schluss eines jeden der sechs Schöpfungstage erzählt wird, lautet: „und es ward Abend und es ward Morgen, erster Tag, zweiter Tag“ u. s. w. Die menschlichen Tage, die Erdentage, die wir erfahrungsmässig kennen, schliessen nicht so; bei ihnen folgt auf den Tag der Abend, auf den Abend die Nacht, und auf die Nacht der Morgen. Wie kommt es, dass in dieser so eingehenden Beschreibung der Tagesschlüsse die Nacht nicht erwähnt, sondern vom Abend auf den Morgen übergesprungen wird? Der Erzähler hätte ja um so mehr Anlass gehabt, die Nacht zu nennen, als er uns unmittelbar vor der Erwähnung des ersten Tageschlusses sagt, Gott habe das Licht Tag und die Finsterniss Nacht genannt. Wir wollen einmal bei dem denkbar ein-



fachsten Grund für die Nichterwähnung der Nacht stehen bleiben und auf jene Frage die Antwort geben: die Erzählung nennt keine Nacht, weil sie keine zu nennen hat, weil jene Tage keine Nacht hatten, weil vielmehr in ihnen gerade, wie es erzählt ist, unmittelbar auf den Abend der Morgen folgte. Um uns von der Richtigkeit dieser Auffassung zu überzeugen, dürfen wir die ganz einfache, für den Urheber wie für jeden Leser der Erzählung eigentlich ganz selbstverständliche, von keinem Exegeten direct bestrittene, von Franz Delitzsch z. B. in seinem Genesiscommentar ausdrücklich ausgesprochene Voraussetzung, dass jene Schöpfungstage Tage Gottes waren, nur ein klein wenig in ihre Consequenz hinein verfolgen, und zwar nicht etwa so, dass wir unser modernes Denken über Gott und seine Beziehungen zur Welt und Zeitlichkeit in jene Urkunde hineinlegen, sondern so, dass wir uns ganz in den Sinn und Geist jener Urkunde hinein zu versetzen suchen und aus ihm heraus uns jene Tage zurechtlegen. Und nun müssen wir ganz im Geist jener Urkunde über die von ihr geschilderten Tage sagen: es waren Tage Gottes, und als solche verschieden von den Tagen des Menschen und der irdischen Creatur, wie das Urbild vom Abbild, das Vorbild vom Nachbild verschieden ist. Denn eben nach dieser Urkunde Gen. 1, 26 und 27 ist ja der Mensch Gottes Ebenbild, Gott des Menschen Urbild. Als Tage Gottes aber konnten sie gar keine Nacht haben, einfach weil es für Gott keine Nacht giebt. Letzteres ist wiederum ein Gedanke, der nicht etwa bloss unseren jetzigen geläuterten Gottesvorstellungen entspricht, sondern von den frühesten Propheten an, wie einem Amos (9, 2—6), durch alle folgenden alttestamentlichen Aussprüche über Gott und sein Walten als laute oder stillschweigende Voraussetzung sich hindurchzieht, ein Gedanke, der in Psalm 139, 1—12 seinen klassischen alttestamentlichen Ausdruck und in Jac. 1, 17 und 1. Timoth. 6, 16 seinen neutestamentlichen Widerhall gefunden hat<sup>1)</sup>.

---

1) Eine secundäre Bestätigung dieser unserer Exegese finden wir auch in Ex. 31, 17, wovon nachher die Rede sein wird.

Die sechs Schöpfungstage unserer Urkunde also hatten keine Nacht, und der siebente Tag, der göttliche Ruhetag, hatte kein Ende. Von den sechs Schöpfungstagen ist jedesmal der Schluss erzählt, und zwar jedesmal mit der vorhin erörterten Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen, erster Tag“ u. s. w. In der Schilderung des siebenten Tages Gen. 2, 1—3 fehlt diese Formel, und doch wäre bei dem letzten Tage der göttlichen Schöpfungswoche, wenn auch er wie die vorausgehenden sechs Schöpfungstage sein Ende gehabt hätte, ein siebenfach verstärkter Grund gewesen zu sagen: „und es ward Abend und es ward Morgen, siebenter Tag“, oder meinethalb, weil ja von keiner Ueberleitung auf den achten Tag mehr Etwas anzudeuten wäre, die veränderte und verkürzte Formel zu gebrauchen: „und es ward Abend, siebenter Tag“. Warum fehlt diese Formel? Dillmann nennt uns in der neuesten, 4. Aufl. des kurzgefassten exeg. Handbuchs vom Jahre 1882 (in der 3. noch nicht), Comm. zur Genesis S. 37 als Hauptgrund den, „weil der Sabbath von Abend zu Abend gerechnet wird, also obige Formel nicht mehr passen würde.“ Aber passt denn, die Deutung jener Tage als 24stündiger Erdentage vorausgesetzt, die Erzählung der Genesis ohne jene Schlussformel irgend besser zu einem Ritus, der den Sabbath von Abend zu Abend begrenzt, als sie mit einer Schlussformel dazu passen würde? Wenn wir in der Sprache jener von mir bestrittenen Voraussetzung reden, so hörte ja der sechste Schöpfungstag nach Gen. 1, 31 doch nicht schon am Freitag Abend auf, sondern erst am Samstag Morgen, und der göttliche Sabbath hätte demnach so wie so erst am Samstag Morgen begonnen, ob jene Formel da steht oder nicht, worauf auch Dillmann an einer anderen Stelle des Commentars S. 21 selbst hinweist. Da erscheint es doch als eine viel einfachere und natürlichere Exegese, zu sagen: der Erzähler nennt kein Ende des siebenten Tages, weil dieser Tag keines hatte, und er hatte keines, weil er als göttlicher Ruhetag fort dauerte und nach dem Sinn des Erzählers auch für jeden künftigen Hörer oder Leser des Berichtes immer noch fort dauert.

Jedenfalls stehen wir auch mit dieser Auffassung ganz und gar auf dem Boden biblischen Denkens und biblischer Theologie, und zwar noch viel directer als mit der vorhin entwickelten Auffassung, dass die Tage des Hexaëmerons als göttliche Tage keine Nacht hatten. Denn während wir für die letztere Auffassung mehr nur die allgemeinen Instanzen der biblischen Vorstellungen von Gottes Wesen und Eigenschaften anführen konnten, nicht aber directe Beziehungen auf die Schöpfungserzählung, so haben wir dagegen für unsere Deutung des siebenten Tages als eines noch fortdauernden ganz directe Zeugnisse, die uns beweisen, dass nicht nur der Hebräerbrief, sondern sogar der Verfasser des Johannesevangeliums und nach ihm Jesus selbst diese unsere Auffassung theilt und als eine bekannte, auch von den Zeitgenossen und Hörern Jesu getheilte voraussetzt. Nach Joh. 5 hatten die Juden Jesu den Vorwurf gemacht, er habe dadurch, dass er einen Kranken am Sabbath geheilt habe, den Sabbath gebrochen: V. 9. 10. 16. 18. Sie verfolgten ihn deshalb und suchten ihn zu tödten. Auf das hin antwortete ihnen Jesus V. 17: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch.“ Diese Worte haben nur dann einen Sinn, der in den Zusammenhang passt, wenn Jesus sie so versteht und auch voraussetzen darf, dass sie von seinen Zuhörern so verstanden werden: „Mein Vater wirket bisher, obwohl er in seiner Sabbathruhe ist, und ich wirke auch, am Sabbath wie am Werktag.“ Und der Hebräerbrief greift in Cap. 3 und 4 durch das Medium des 95. Psalms in ausdrücklicher Anführung auf Gen. 2, 1—3 zurück und schöpft aus dieser Stelle die Gewissheit, dass die Sabbathruhe Gottes heute noch vorhanden ist und (4, 9) als *σαββατισμὸς* für sein Volk bereit gehalten wird.

So haben wir also in der Gotteswoche, welche der erste der zwei biblischen Schöpfungsberichte schildert, eine einzige grosse Woche zu sehen, welche vom Anfang aller Dinge bis zu deren Ende dauert und sich in zwei ungleiche Hälften zerlegt, in sechs göttliche Schöpfungstage und den siebenten, den göttlichen Ruhetag. Diese Tage der gött-

lichen Schöpfungswoche haben mit den Tagen der menschlichen Erdenwochen das gemein, dass sie gleichfalls nach ihrem Wesen wie nach ihrer Bedeutung für den Menschen Tage sind. Sie sind Tage ihrem Wesen nach, denn sie sind Zeitabschnitte, in denen je ohne Unterbrechung Werke verrichtet werden, die je für diesen Zeitabschnitt bestimmt sind, bis sie durch ein Abendwerden abgeschlossen werden und durch ein darauf folgendes Morgenwerden auf ein neues, anderes Tagewerk eines anderen Tages und zuletzt auf einen darauf folgenden Ruhetag hindeuten. Und sie erweisen sich als Tage auch in ihrer Bedeutung für den Menschen: denn die Eintheilung, welche Gott seiner eigenen Woche gegeben hat, indem er sie in sechs Schöpfungstage und Einen Ruhetag zerlegte, soll nach Exod. 20, 8—11 und 31, 17 das Vorbild abgeben, nach welchem der Mensch seine eigenen kurzen und beschränkten Erdentage in lauter Wochen von je sieben Tagen und diese seine irdischen Wochen je in sechs Arbeitstage und Einen Ruhetag eintheilen soll. Aber die Tage der göttlichen Schöpfungswoche unterscheiden sich auch wieder von den menschlichen Erdentagen dadurch, dass sie Tage Gottes sind und als solche Gottestage zwei Merkmale haben, welche den irdischen Tagen nicht zukommen: die sechs Schöpfungstage hatten keine Nacht, und der siebente Tag hat noch kein Ende. Das Merkmal, das den Einen Theil von den Erdentagen unterscheidet, wird, cum grano salis verstanden, auch dem anderen Theil zukommen: auch der göttliche Ruhetag wird keine Nacht haben, und auch die sechs göttlichen Schöpfungstage werden in ihrer Dauer die menschlichen Erdentage hoch überragen, ja sich überhaupt jeder Berechnung ihrer Dauer entziehen. Denn wenn der göttliche Ruhetag schon zur Zeit der Abfassung jener Urkunde und im Bewusstsein des Verfassers seine ungezählten Erdenjahrhunderte hinter sich hatte und bis zum Ende der Tage dauern sollte, wenn sich überhaupt seine Dauer nicht bestimmen lässt, und wenn er dabei, dennoch nichtsdestoweniger ein Tag ist und ein Tag heisst, so ist es nur eine selbstverständliche Consequenz dieser Auffassung, anzu-

nehmen, dass sich auch die Dauer der sechs göttlichen Schöpfungstage hoch über die Dauer der menschlichen Erdentage erhebt, dass sie sich überhaupt der menschlichen Berechnung entzieht, und dass diese Tage als Tage Gottes, vor dem tausend Jahre wie der Tag sind, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache (Ps. 90, 4), mit dem Zeitmass irdischer Tage gar nicht gemessen werden können und dürfen. Nichtsdestoweniger sind sie Tage, aber Tage Gottes, des Urbildes, die eben darum über den Tagen des Menschen, des göttlichen Ebenbildes, so hoch erhaben stehen, als das Urbild über dem Abbild steht.

Man fürchte nicht, dass ich mit dieser Auffassung der Tage jene wohlbekannte Umdeutung der sechs göttlichen Schöpfungstage in sechs Erden- und Weltperioden, die schon so vieler unannehmbarer Harmonistik das Leben gegeben hat, zwar mit Worten ablehne, aber factisch eben doch durch eine Hinterthüre wieder hereinzuschmuggeln suche. Die Schriften, welche dieser Vorwurf trifft, gehören zwar meistens zur populären Literatur, doch treten auch Männer der Wissenschaft für die Umdeutung der sechs Schöpfungstage in Weltperioden ein. Wenn z. B. Franz Delitzsch in seinem Commentar über die Genesis die Tage, die er sicher ganz richtig als von den Tagen der Creatur verschiedene Gottestage bezeichnet, zugleich auch wieder als Weltperioden fasst und ihnen zugleich durch seine Hineigung zur sogenannten Restitutionshypothese noch einen besonderen theosophischen Charakterzug verleiht, so halte ich mich von meinem in der gegenwärtigen Studie vertretenen Standpunkt aus für verpflichtet, recht deutlich zu zeigen, wo und warum unsere Wege der Exegese sich scheiden. So habe ich denn wider die Umdeutung der Schöpfungstage in Weltperioden von drei Gesichtspunkten aus, einem begrifflichen und zwei sachlichen, Einsprache zu erheben.

Begrifflich passt nur die Auffassung der Tage als göttlicher Tage in den literarischen Zusammenhang der Erzählung. In dem Dekalog heisst es Ex. 20, 8—11: „Gedenke des Sabbathtages, dass du ihn heiligest. Sechs Tage



sollst du arbeiten und alle deine Dinge beschicken, aber am siebenten Tag ist der Sabbath des Herrn, deines Gottes. Da sollst du kein Werk thun u. s. w. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und Alles, was darinnen ist, und ruhet am siebenten Tage. Darum segnete der Herr den siebenten Tag und heiligte ihn.“ Und die Stelle Exod. 31, 12—17 betont das Sabbathgebot noch viel schärfer, bedroht jeden Uebertreter mit der Todesstrafe und begründet das Gebot schliesslich V. 17 mit den Worten: „Denn in sechs Tagen machte der Herr Himmel und Erde, aber am siebenten Tage ruhet er und schöpfte Athem (וַיִּנְחֹם).“ Bestände nun auch gar kein anderer literarischer Zusammenhang zwischen Gen. 1—2, 4a und den beiden Exodusstellen, als der, dass sich ein für das fromme Bewusstsein des jüdischen Volkes so wichtiger Bestandtheil wie der Dekalog und das Sabbathgebot in dieser Weise auf die Erzählung der Genesis bezieht, so wäre schon so viel gewiss, dass die fromme Reflexion des jüdischen Volkes von da an, wo ihm jene beiden Exodusstellen in der uns bekannten Fassung vorlagen, mit der Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche und des göttlichen Sabbaths für den Menschen, die in der Erzählung der Genesis 2, 3 mehr nur angedeutet ist, vollen Ernst machte, folglich auch die Tage der göttlichen Schöpfungswoche als Tage (freilich als Tage Gottes) und nicht als Weltperioden gefasst hat.

Wahrscheinlich besteht aber ein noch viel directeres Verhältniss, nämlich ein Verhältniss der absichtlichen Wechselbeziehung zwischen Gen. 1—2, 4a und jenen beiden Exodusstellen. Genesis 1 ist nach dem jetzt so ziemlich übereinstimmenden Urtheil der Forscher der erste Theil einer Schrift, welche in allen ihren Theilen, auch schon in ihren einleitenden Erzählungen, von denen Gen. 1 die erste ist, auf das Gesetz hinzielt und eben dieses Gesetz zu ihrem Hauptinhalt hat, und welche schon in diesen ihren einleitenden Erzählungen von den „Ursprüngen“ die geschichtlichen Grundlagen erzählen will, auf denen das Gesetz beruhe. Hierin stimmen sowohl diejenigen Forscher überein,

welche diese Schrift, von Ewald dereinst als Buch der Ursprünge bezeichnet, die Schrift des Annalisten oder eines der Elohisten oder die Grundschrift heissen und ihr einen relativ früheren Ursprung beimessen, als auch diejenigen, welche sie den Priestercodex und ihren Kern das Vierbundesbuch heissen und ihre Entstehung in eine spätere, die nachexilische Zeit verlegen. Die Stelle Exodus 31, 17 gehört nach dem übereinstimmenden Urtheil aller Hexateuchkritiker diesem Priesterbuch an. Der Dekalog Ex. 20 wird (mit etwaiger Ausnahme von Ex. 20, 4—6) von allen Forschern zu den älteren Bestandtheilen des Pentateuch gerechnet, sei es, dass sie der eben geschilderten Schrift als der Schrift des Annalisten oder der Grundschrift selbst ein höheres Alter zuschreiben und so auch den Exodusdekalog als einen Bestandtheil derselben ansehen, sei es, dass sie die Schrift als Priestercodex für jünger erklären und dann Ex. 20 auf einen älteren Ursprung zurückdatiren. Diejenigen, welche zu letzterem Resultat kommen, sehen eben in der Motivirung des Sabbathgebots Ex. 20, 11 einen späteren, vom Verfasser des Priesterbuches oder vom letzten Redactor gemachten Zusatz. So Ed. Reuss, *Geschichte der heil. Schriften A. T.* § 290 S. 357; Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* S. 51; Wellhausen, *Composition des Hexateuch* (Skizzen u. V. II, S. 89, *Jahrb. f. d. Th.* 1876 S. 559); Schultz, *A. T. Theologie* 2. Aufl. S. 316.

Wie dem auch sein möge, so ist jedenfalls der Zusammenhang zwischen der Erzählung Gen. 1—2, 4a einerseits und den beiden Stellen Ex. 20, 11 und 31, 17 andererseits ein so directer und namentlich Gen. 1 und Ex. 31, 17 nach so allgemeiner Annahme von Einer Hand geschrieben, dass dieser Zusammenhang jede Annahme ausschliesst, der Verfasser der Genesiserzählung habe sich unter den Tagen etwas Anderes gedacht als eben Tage, aber freilich — müssen wir wiederholt hinzufügen — Tage Gottes.

Jetzt, nachdem wir an die wahrscheinliche Identität des Verfassers von Gen. 1—2, 4a und von Ex. 31, 17 zu erinnern Anlass gehabt haben, können wir auch auf eine

freilich nur secundäre, aber immerhin beachtenswerthe Bestätigung aufmerksam machen, welche unserer Auffassung von Gen. 1 durch Ex. 31, 17 gegeben wird. Dort deuteten wir das Fehlen der Nacht in der Schlussformel für die sechs Schöpfungstage so, dass jene Schöpfungstage nach der Vorstellung des Verfassers gar keine Nacht gehabt haben, und hier Ex. 31, 17 wird das Ruhen Gottes am Sabbath mit dem starken Ausdruck veranschaulicht, Gott habe *Athem* geschöpft. Diese so sehr starke Bezeichnung passt noch besser zu einer Ruhe nach einem sechstägigen Schaffen, welches durch gar keine sechsmalige Nachtruhe unterbrochen war, als wenn man sich zwischen jedem Tagewerk Gottes auch eine Nachtruhe denken müsste, obwohl nicht bestritten werden soll, dass sie für ein Ruhen nach Tagen, die eine Nachtruhe haben, auch passt, namentlich für den der Erschöpfung ausgesetzten Menschen, vgl. Ex. 23, 12.

Zu diesem begrifflichen Grunde wider die Deutung der Schöpfungstage als Perioden gesellen sich noch zwei sachliche. Der erste, bei dessen Geltendmachung ich übrigens in Bezug auf einen Theil meiner Aufstellungen die Lückenhaftigkeit meiner archaischen Literaturkenntnisse gestehen muss, ist folgender. Eine Identificirung der Schöpfungstage mit Weltperioden liegt gar nicht im Gesichts- und Vorstellungskreise des Hebräers. Der eine der denkbaren Gründe, aus denen der Urheber der Erzählung auf eine Vorstellung von Schöpfungsperioden hätte kommen können, nämlich eine naturwissenschaftliche Forschung und Kunde über die vormenschlichen Vorgänge auf Erden, existirte für ihn und für das ganze Alterthum überhaupt noch nicht: ist sie doch eigentlich erst eine Errungenschaft der letzten hundert Jahre. Ein zweiter denkbarer Geistesprocess, der auf die Annahme von Schöpfungsperioden hätte führen können, nämlich eine philosophische Speculation über die Entstehung der Welt, ist allerdings dem indogermanischen Volksgeist der Griechen und etwa auch noch der Inder eigenthümlich, schwerlich aber dem Volksgeist der Semiten und jedenfalls nicht dem der Hebräer:

ihm machte der bei ihm so stark ausgeprägte Gedanke an die Allmacht Gottes alles derartige Speculiren unnöthig. Eine dritte Möglichkeit, die den Hebräer auf eine Vorstellung von Weltperioden der Schöpfung hätte führen können, nämlich mythologisches Phantasiren über die Kosmogonie, wie uns das Alterthum ein solches in so vielgestaltiger Weise darbietet, ist zwar immerhin auch bei den Semiten zu Hause, scheint aber wiederum nur auf aussersemitischem Boden zu Vorstellungen von Weltperioden der Schöpfung geführt zu haben, bei den Indern zum Brahmajahr des Welt-Eies, bei den Altpersern zu den sechs Zeiträumen von zusammen 365 Tagen, bei den Etruskern zu den sechs Zeiträumen von je 1000 Jahren. Nicht zu reden davon, dass alle Exegeten an unserer biblischen Erzählung gerade ihre Freiheit von allem Mythologischen rühmen, so sagen alle die genannten Mythen deutlich, was sie meinen, wenn sie von Perioden reden, und so hätte sicher auch die Erzählung der Genesis, wenn sie Perioden und nicht Tage gemeint hätte, dies in deutlichen Worten gesagt. Weltperioden also sind es schwerlich, auf welche den Hebräer sein Gesichtskreis oder die Art und Weise seines Nachdenkens über Gott und die Schöpfung geführt hätte; wohl aber können wir es recht gut begreifen, wie eine altgeheiligte Thatsache und eine heilige Gewohnheit, in welcher er, so weit er zurückdenken konnte, lebte und lebte, nämlich die Eintheilung seiner Tage in Wochen von je sieben Tagen mit sechs Arbeitstagen und Einem Ruhetag, ihn in einem Gedankengang, auf welchem ihm die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen. 1, 26 f.) ohnehin besonders wichtig war, auch auf den Gedanken brachte, diese seine Erdenwochen mit ihrer Eintheilung auf eine über die Menschenwochen erhabene Gotteswoche als auf ihr Urbild und Vorbild zurückzuführen. Es ist dies weder ein naturphilosophisches Speculiren, noch ein mythologisches Phantasiren, sondern eben ein dem religiösen Genius des Hebräers eigenthümliches Denken, das sich in keiner der sonstigen Kategorien, in die man das Nachdenken über Derartiges eintheilen mag, unterbringen lässt.



Ein zweiter sachlicher Grund, der uns die Umdeutung jener göttlichen Schöpfungstage in Weltperioden verbietet, ist der, dass jeder Versuch, irgend welche bestimmte Perioden der vormenschlichen Entwicklungsgeschichte der Welt oder des Erdballes mit den Tagen der Genesis zu identificiren, nothwendig scheitern muss, von der Verschiedenheit des damaligen und des jetzigen Weltbildes und von dem ausschliesslich geocentrischen Standpunkte der Erzählung gar nicht zu reden. Dieser Grund hat freilich nur für Diejenigen einen Sinn und ein Gewicht, welche eine Inspirations- und Offenbarungstheorie haben, die wir nicht mit ihnen theilen, weil sie im Voraus die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Glauben und Wissen abschneidet und den Werth, den die heilige Schrift als Heilsurkunde für uns hat, von seinem absolut sicheren Fundamente hinweg auf lauter erschütterungsfähige Grundlagen hinüberschiebt. Wer in der heiligen Schrift übernatürlich mitgetheilte Offenbarungen über Naturvorgänge sucht, deren Erforschung Gott dem wissenschaftlichen Suchen des Menschen überlassen hat, und deren Modalität nur einen sehr indirecten Werth für unsere religiösen Interessen besitzt, und wer meint, weil eine biblische Erzählung wie die in Gen. 1 enthaltene in ihrem Inhalte Bestandtheile hat, welche für unser religiöses Denken werthvoll sind, so müssen alle Bestandtheile einer solchen Erzählung auch dem objectiven Thatbestande der Vorgänge in der Welt entsprechen, für den hat der Grund Gewicht, den wir jetzt noch anzuführen haben. Um uns auf die Resultate der Geologie zu beschränken, welche ja nach dem jetzigen Stande unseres Wissens allein einen sicheren Anhaltspunkt für eine solche Vergleichung abgeben können, so finden wir, dass die Erschaffung der verschiedenen Arten der Landpflanzen, das Werk des dritten Tages, die Erschaffung der Wasser- und Luftthiere in ihren Arten, das Werk des fünften Tages, die Erschaffung der Landthiere in ihren Arten und zuletzt des Menschen, das Werk des sechsten Tages, nicht so auf einander folgten, dass das eine Werk da anfang, wo das



andere aufhörte, sondern dass alle diese Werke durch ungezählte Jahrtausende gleichzeitig neben einander herliefen, bis sie in der Erschaffung des Menschen ihren Abschluss fanden. Mit anderen Worten, wir finden genau Das, was wir schon bei der Exegese erwarteten, von welcher wir ausgegangen sind: wir finden Gottestage, die in ihrer Ausdehnung die menschlichen Erdentage überragen, die sich aber zugleich jedem Versuche entziehen, ihre Ausdehnung messen und berechnen, die Gotteszeiten mit den Erdenzeiten in irgend eine andere Parallele als in die des Ur- und Vorbildes und des Abbildes setzen zu wollen.

So lange man nun die Erzählung Gen. 1 ins graueste Alterthum zurückverlegt, so lange hätte man auch ein gewisses Recht, gegen unsere Auffassung der göttlichen Schöpfungstage den Einwand zu erheben: dem grauen Alterthum entspricht der Mythos, und erst einer späteren Zeit entspricht die vom Mythos befreite Reflexion. Denn die Auffassung der göttlichen Schöpfungswoche als einer natürlichen Erdenwoche wäre doch ganz gewiss ein Stück Mythos, und zwar ein recht derber Mythos, namentlich wenn man sich den siebenten Tag anschaulich zu machen sucht und sich vorstellt, Gott habe nach Erschaffung des Menschen gerade 24 Stunden lang geruht und dann am achten und den folgenden Tagen irgend etwas Anderes zu thun angefangen, etwa die Welt zu erhalten und zu regieren, was freilich auch schon an den vorausgegangenen Tagen und insbesondere auch schon am siebenten nöthig gewesen wäre. Allein neuerdings geben ja alle Forscher, auch diejenigen, welche dem sogenannten Priesterbuche ein viel höheres Alter als Ed. Reuss, Kuenen und Wellhausen zuschreiben, unbedingt zu, dass gerade die Freiheit vom Mythischen und Mythologischen zu den Eigentümlichkeiten dieser Priesterschrift gehört, als deren feierliche Einleitung sich uns die Schöpfungserzählung von Gen. 1 darbietet. So sagt Dillmann in seinem Commentar, 4. Aufl. S. X ff.: „Die Priesterschrift ist in der Hauptsache eine Gesetzesschrift, will die Rechte, Ordnungen, Einrichtungen und Gebräuche, welche im Gottesvolk gelten oder

gelten sollen, darlegen und ihrem Ursprunge nach erklären . . . . . Ihre Behandlung der Stoffe ist vorwiegend gelehrter Art, auf Forschung, Berechnung und Reflexion beruhend und mannigfache Kenntnisse verwerthend, mit einem starken Zuge zur Systematisirung und Schematisirung; . . . ihre Art, von Gott zu reden, streng und würdig, ohne Verwendung auch nur des Engelglaubens, geschweige jener stark vermenschlichenden oder ans Mythologische streifenden Denk- und Rede-weise, wie sie Dichter oder der Mund des Volkes liebten.“

So finden sich sogar die Verfechter eines früheren Ursprunges der Priesterschrift genöthigt, in ihr Züge anzuerkennen, wie den eben genannten der Freiheit von allem Mythologischen, die freilich an und für sich schon mit zu den stärksten Beweisen für eine spätere Entstehungszeit dieser Schrift gehören. Wellhausen scheint mir das Richtige zu treffen, wenn er in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels (S. 324) die Erzählung in Gen. 1 mit der in Gen. 2 und 3 folgendermassen vergleicht. „Was die allgemeinen Vorstellungen über Gott, Natur und Mensch betrifft, so steht darin der erste Erzähler auf einer höheren, jedenfalls auf einer späteren Stufe. Dieselben sind, für unseren Standpunkt, verständiger, einfacher, natürlicher. Freilich hat man sie gerade darum für älter gehalten. Man hat da einerseits die Begriffe natürlich und ursprünglich gleichgesetzt — das ist bekanntlich eine arge Verwechselung. Andererseits hat man an die vorgeschichtliche Tradition einen Massstab gelegt, der nur für die geschichtliche berechtigt ist: — der letzteren gereicht das Fehlen des Wunders und des Mythos zur Empfehlung, aber nicht der ersteren.“ Wenn nun aber vollends Diejenigen Recht behalten sollten, welche das Entstehen der Priesterschrift ins Exil oder die erste nachexilische Periode und ihre Veröffentlichung in die nachexilische Zeit um das Jahr 444 verlegen, — und immer gewichtigere Gründe tauchen auf, die für eine solche Zeit sprechen, — dann hat vollends die Deutung der Tage als 24stündiger Erdentage allen Boden verloren. Denn dann entstand jene Erzählung in einer Zeit,

wo sich schon die ausgeprägteste und reinste Vorstellung von Gottes Erhabenheit über die Welt und von seinem allmächtigen Walten in der Welt bei den religiösen Führern des Volkes eingebürgert hatte. Dann hatten bei der Entstehung des Priestercodex schon nahezu alle, bei seiner Veröffentlichung geradezu alle kanonischen Propheten ihre Schriften mit ihren herrlichen Schilderungen des göttlichen Waltens geschrieben, und die Eindämmung des göttlichen Schöpferwaltens auf eine Erdenwoche und die mythische Vorstellung von einem 24stündigen Ruhen nach einem 6  $\times$  24stündigen Schaffen Gottes wäre für einen Volksgeist, der die Gottesschilderungen eines Deuterocesaja zu hören gewürdigt worden war und zu fassen vermochte, eine unerträgliche Gewaltthat gewesen. Wellhausen, der Hauptvertreter der Verfechter einer jüngeren Entstehungszeit des Priesterbuches und der Erzählung von Gen. 1, sagt in seinen schon genannten Prolegomena S. 313: „Das Interesse des Erzählers in Gen. 1 ist nicht hauptsächlich ein religiöses. Er will ohne Zweifel den thatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern, er will eine kosmogonische Theorie geben. . . . . Er sucht die Dinge so, wie sie jetzt sind, aus einander abzuleiten; er fragt sich, wie sie wohl allmählich aus dem Urstoffe hervorgegangen sein mögen, und hat dabei überall nicht eine mythische Welt, sondern die gegenwärtige gewöhnliche vor Augen.“ Nun denken wir uns einmal den Erzähler mit all den entwickelten reinen und hohen Gottesvorstellungen im Hintergrunde seines Bewusstseins, wie sie uns aus den Schriften der Propheten entgegentreten: da ist es uns doch kaum möglich anzunehmen, er habe das Schaffen Gottes gerade in eine Erdenwoche und das Ruhen Gottes in einen 24stündigen Erdentag eindämmen wollen. Eine solche Erdenwoche hätte ihm entweder viel zu viel oder viel zu wenig Zeit für das göttliche Schöpferwalten dargeboten. Viel zu viel: denn so Gott spricht, so geschieht's, so er gebeut, so stehet es da, Ps. 33, 9; oder viel zu wenig, denn tausend Jahre sind ja nach Ps. 90, 4 vor Gott wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache. Wohl

aber können wir uns recht gut denken, dass es dem Erzähler gerade jetzt, in einer Zeit, wo in und nach dem Exile das strenge Festhalten am Sabbath für den Juden ein so centraler Theil seiner Religionsübung geworden war, zum Bedürfniss und zur selbstverständlichen Consequenz wurde, diese Menschenwoche mit ihrem Sabbath auf die Urbildlichkeit einer göttlichen Schöpfungswoche zurückzuführen. Ein Erzähler aber, der mit seiner Gotteserkenntniss schon auf den Schultern der Propheten stand, konnte eine solche Gotteswoche unmöglich in  $7 \times 24$  Stunden, sondern nur in einem solchen Verhältniss Gottes zu den Zeiten der Welt finden, in welchem die ganze Zeit dieser Welt von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende nur eine einzige grosse Gotteswoche bildet.

Auch das dürfen wir nicht übersehen, dass dann, wenn es mit der angenommenen Chronologie der Entstehung unserer Erzählung seine Richtigkeit hat, das jüdische Volk schon seit Jahrhunderten gewöhnt war, von einem Tag des Herrn in einem Sinn zu hören, zu denken und zu reden, der mit einem Erdentag keineswegs identisch ist. Schon die frühesten Propheten, ein Amos in Israel, ein Joel in Juda, reden in feierlichster Weise vom Tag des Herrn, und das letzte prophetische Buch, das Buch Maleachi, schliesst den majestätischen Reigen alles alttestamentlichen prophetischen Redens mit demselben Begriff. Ich bin mir aller Unterschiede zwischen dem prophetischen Tage Jahvehs und den gezählten und an einander gereihten Tagen der Schöpfungswoche wohl bewusst und will die Analogie zwischen beiden auch nicht weiter führen, als erlaubt und sachgemäss ist; aber das ist jedenfalls eine Thatsache, die Beachtung verlangt, dass jener Tag Jahvehs kein Erdentag ist und dennoch Tag heisst und als „Tag des Herrn“ dem religiösen Bewusstsein seit Amos' und Joels Zeiten in Fleisch und Blut übergegangen ist.

Nun könnte man etwa noch einwenden: wenn die Fassung der Schöpfungswoche als einer Erdenwoche so tief unter dem Gottesbewusstsein jener alttestamentlichen Zeiten stehen soll, wie kommt es denn, dass die spätere Zeit,



namentlich die Zeit des Christenthums mit seinem doch wahrlich nicht niedriger und materieller gewordenen Gottesbegriff, jene Tage als natürliche Tage zu fassen sich gewöhnt hat, dass eine Dogmatik der vergangenen Jahrhunderte, welche auch die wissenschaftliche Kunde von dem Hergange der Welschöpfung einzig aus der Bibel schöpfen zu dürfen glaubte, arglos die sieben Tage jener Erzählung als natürliche fasste, und demnach folgerichtig das ganze Weltall in annähernd  $6 \times 24$  Stunden entstehen liess, und dass auch die heutige Theologie, welche die Fesseln jener vorgefassten Meinung abgeschüttelt hat, dennoch, sobald sie sich mit der Exegese von Gen. 1 beschäftigt, der Mehrzahl ihrer Vertreter nach diese Tage als natürliche Erdentage fasst? Ist nicht dieser fast einstimmige consensus gentium christianarum ein Beweis für die Richtigkeit dieser Fassung?

Hierauf ist zu erwidern: von Anfang an ist es nicht also gewesen, namentlich nicht in der altjüdischen und nicht in der urchristlichen Zeit; aber der ursprünglich frische Strom des Verständnisses ist mit der Zeit in ein seichtes Bett gerathen und lange darin geblieben.

Die zwei einzigen biblischen Stellen, welche uns überhaupt etwas davon sagen, was für Vorstellungen sich die Verfasser der biblischen Schriften über Natur und Dauer der Tage der göttlichen Schöpfungswoche machten, sind die oben schon erwähnten Stellen Joh. 5, 17 und Hebr. 3 u. 4, und beide Stellen zeigen uns, dass wenigstens der siebente Tag, der Tag der Ruhe Gottes, nach ihrer Anschauung noch fort dauerte, folglich mit einem Erdentage nicht identisch, sondern hoch über einem solchen erhaben war. Die Identificirung der biblischen Schöpfungswoche mit der Natur und Dauer einer Erdenwoche ist also späteren Ursprunges, sie hat sich erst allmählich in die theologische Vorstellungsweise eingeschlichen. Und wir können recht gut begreifen, wie das so kam. Hatte man sich doch allmählich gewöhnt, Alles, was die heilige Schrift enthält, harmlos und kritiklos neben und nach einander zu lesen, ohne irgendwo einen Widerspruch zu sehen, ohne die Unter-



schiede im schriftstellerischen Charakter der verschiedenen Bücher sonderlich zu beachten, von einer Zusammensetzung einzelner biblischer Bücher aus verschiedenen Schriftstücken hatte man vollends keine Ahnung. Die Ehrfurcht gegen die heilige Schrift und ihre Inspiration schien eine solche Art und Weise sie zu lesen gebieterisch zu verlangen. So las man denn auch harmlos und kritiklos alle die einander so oft und viel im Kleinen wie im Grossen widersprechenden Berichte der Erzählungen von Gen. 1 an bis zu den Büchern der Könige und der Chronika und harmonisirte sie, so gut oder so schlecht es gelang. So las man insbesondere auch die zwei Schöpfungsberichte, die in Gen. 1 und 2 auf einander folgen, harmlos und kritiklos als Eine einzige zusammenhängende Erzählung, ohne irgend auf den durchgreifenden Unterschied sowohl ihres Inhalts als ihres ganzen Stils und Charakters aufmerksam zu werden. Nun ist aber der Unterschied zwischen der Erzählung in Gen. 1 und der Erzählung in Gen. 2 so gross, wie nur irgend möglich. Die erste Erzählung ist durch und durch unmythisch, reflectirend, die zweite ist durch und durch mythisch, ich meine mythisch in jenem hohen und tiefen Sinne, wie er durch das Wort des Apostels Paulus in 1 Cor. 13, 12 „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel u. s. w.“ für immer seine Sanction für unsere Theologie erhalten hat und uns daran erinnert, dass die Antwort auf die letzten und tiefsten Fragen und Räthsel des Lebens dem Menschen hienieden noch nicht ohne Hülle, sondern nur im Bilde, in einem als Geschichte gemalten Symbol und Gleichniss gegeben werden kann. Wenn man nun diese beiden so grundverschieden gearteten Schöpfungserzählungen ungeschieden als eine einzige Erzählung las und zudem noch — dem Geist der Zeit gemäss — beide Erzählungen deswegen, weil sie in der Bibel stehen, als göttlich beglaubigte Mittheilungen über den historischen Hergang der Welterschöpfung ansah, so ist es gar nicht zu verwundern, dass Theologen, welche auf Grund von Gen. 2 und 3 die einstige Stätte des Paradieses geographisch aufsuchten, und wegen der Rippe, aus welcher Eva erschaffen wurde, die Anatomie des

menschlichen Skeletts studirten, diese ihre verkehrt naive Manier zu lesen, in welche sie sich in Gen. 2 und 3 eingelebt hatten, nun auch auf Gen. 1 übertrugen und in den sieben Tagen des ersten Berichts nur Erdentage zu sehen vermochten. Denn für einen Gott, der nach Gen. 3, 8 im Paradies in der Abendkühle spazieren geht, können doch nur Erdentage passen. Und auch auf Theologen von freierem Gesichtskreis, welche die religiöse und ethische Wahrheit, Tiefe und Schönheit der Erzählung des Jehovisten nicht so plump zu verderben wussten wie die eben geschilderten, welche aber doch als Kinder ihrer Zeit auf die schriftstellerischen Unterschiede beider Berichte noch nicht zu achten gelernt hatten, musste das Nebeneinanderstehen der beiden Berichte dennoch dieselbe ansteckende und irreführende Wirkung ausüben, wie die vorhin gezeichnete: das mythische Element der zweiten Erzählung steckte das lesende Auge an, dass es auch in der ersten Erzählung den einzigen Bestandtheil derselben, der überhaupt mythologisch gefasst werden konnte, die Gottestage, mythologisch fasste, d. h. in Erdentage verwandelte.

War aber das exegetische Unheil einmal angerichtet, so ging es mit ihm wie mit jedem Uebel: es war schneller erzeugt als geheilt. Ja ein theologisches Uebel widersteht noch zäher der Heilung als manches andere. Denn es beruht auf der falschen Befolgung eines an und für sich sehr heilsamen und namentlich auf religiösem Gebiete unentbehrlichen Instincts, nämlich des conservativen. In religiösen Dingen muss man mit jeder Aenderung doppelt vorsichtig sein, und was Heils- und Glaubenswahrheit ist, das soll und muss man ja festhalten. Hat sich nun in unserem Denken irgend etwas an eine wirkliche Heilswahrheit angehängt, was nur Anhängsel und unwesentlich ist, von dem wir aber meinen, es sei wesentlich, weil wir schon lange gewöhnt sind, es mit wesentlichen Heils- oder Glaubenswahrheiten verbunden zu sehen, wie z. B. eben jene Meinung, die Bibel erzähle eine Erschaffung der Welt in sechs Erdentagen, so trägt man gerne die ganze Energie, mit welcher man eine Heils- oder Glaubenswahrheit vertheidigt,

auch auf die Vertheidigung jenes Aussenwerkes über: die Dogmengeschichte ist voll von solchen Irreleitungen eines an und für sich guten Instincts. Als nun endlich die Reaction gegen jene irrige Exegese kam, so kam sie von verkehrter Seite aus, nämlich zunächst von Seiten solcher Theologen, welche in der heiligen Schrift immer noch auch eine Art von Compendium der Naturwissenschaft sahen und nunmehr, als die erweiterten Gesichtskreise der Astronomie und die neuen Funde der Geologie zu einer 6 mal 24stündigen Schöpfungszeit nicht mehr passen wollten<sup>1)</sup>, sich mit Umdeutung der Schöpfungstage in beliebig lange Weltperioden zu helfen suchten. Gegen eine solche falsche Anwendung der heiligen Schrift wehrte sich nun eine minder befangene Theologie, und mit Recht, aber eben dadurch bekam die Fassung der biblischen Schöpfungstage als irdischer Tage abermals eine Stütze, wenn auch von einer neuen, der bisherigen geradezu entgegengesetzten Seite. Denn nunmehr schien es gerade die Beschützung der Bibel vor unbefugter Anwendung ihrer Aussagen auf unsere Welterkenntniss zu verlangen, dass man an einer Exegese jener Genesiserzählung festhielt, welche es geradezu unmöglich macht, sie naturwissenschaftlich zu missbrauchen und in ihr eine göttlich beglaubigte Erzählung des wirklichen Schöpfungsherganges zu sehen, und eine solche Exegese ist eben die Deutung der Schöpfungstage als natürlicher Tage. Denn ausser Keil wird kaum irgend ein namhafter Theologe mehr sich die Kunde über die Vorgänge im Weltall vom Anfang der Dinge an bis zur Erschaffung des Menschen von Gen. 1 geben lassen wollen und sich zugleich hierfür mit einem Zeitraume von wenig mehr als 6 mal 24 Stunden begnügen. Wir glauben also recht wohl zu begreifen, wie sich eine Deutung jener Tage als 24stündiger Erdentage in der Theologie festsetzen konnte und dennoch eine irrige sein kann.

1) Ich rede hier und oben absichtlich so, der Kürze halber, obwohl ich wohl weiss, dass Keil den ersten drei Tagen auch eine etwas längere Dauer gestattet, weil da das Licht des Tages, die Sonne, noch nicht geschaffen ist.

Wenn wir nun aber die Ueberzeugung haben, dass wir die Kunde über die Naturseite des Schöpfungsherganges aus keinem Buche der heiligen Schrift zu holen haben, sondern nur auf denjenigen Wegen, welche uns die Naturforscher führen, und wenn wir auch unser metaphysisches Denken über Gott und sein Verhältniss zu Welt und Zeit doch nicht wohl aus Urkunden schöpfen wollen, deren Vorstellungen von der Welt noch ganz andere sind, als die heutigen: — lohnt es sich dann überhaupt noch, auf eine richtige Exegese der Tage in Gen. 1 so viel Mühe zu verwenden? Ist es nicht am Ende für uns ziemlich gleichgültig, ob jene Erzählung unter den Schöpfungstagen Erdentage versteht oder nicht?

Wir glauben, die Lösung der Frage, und zwar eine Lösung, wie wir sie vertreten, hat doch einen theologischen Werth, der nicht gering anzuschlagen ist.

Vor Allem werden wir nur durch die von uns vertretene Deutung der Tage dem literarischen Charakter der Urkunde gerecht. Dies geht schon aus dem bisher Erörterten hervor. Denn die Deutung der Tage als Erdentage bringt ein mythologisches Element in eine Urkunde, welcher sonst das Mythologische ganz und gar ferne liegt. Dürfen wir aber die Tage als Gottestage fassen, die über die Erdentage erhaben sind, und müssen wir uns unter der göttlichen Schöpfungswoche eine Woche vorstellen, die über die ganze Zeit der Welt von ihrem hinter uns liegenden Anfang bis zu ihrem vor uns liegenden Ende sich erstreckt, so ist das Reflexion und nicht Mythos: und genau das ist der literarische Charakter unserer Urkunde in allen ihren sonstigen Theilen, sie ist eine Reflexion, welche überall den wirklichen Sachverhalt ohne die Hülle eines mythologisirenden Bildes erzählen will.

Für's Zweite gestattet unsere Deutung viel mehr, als die entgegengesetzte, dem Gewichte gerecht zu werden, welches unsere Urkunde, der Exodusdekalog und die Frömmigkeit der jüdischen Gemeinde auf die Vorbildlichkeit des göttlichen Sabbaths für die menschliche Sabbathfeier legt.

Dass die Sabbathfeier für den Israeliten, zumal für

den nachexilischen Juden, ein sehr wichtiger Theil seiner Religiosität und gewissermassen die Grundlage seines ganzen Cultus war, bedarf keines weiteren Nachweises, eben so wenig, dass der Dekalog, der auch das Sabbathgebot enthält, für das Bewusstsein des Israeliten eine ganz centrale Stelle im Gesetz einnimmt. Nun haben wir bekanntlich zwei Redactionen des Dekalogs, die eine in Deut. 5, die andere in Ex. 20. Beide sind nicht sehr stark von einander verschieden, die stärkste Abweichung aber besteht eben in der Begründung des Sabbathgebotes. Deut. 5, 15 begründet es mit den Worten: „Denn du sollst gedenken, dass du auch Knecht in Aegyptenland warest, und der Herr dein Gott dich von dannen ausgeführt hat mit einer mächtigen Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der Herr dein Gott geboten, dass du den Sabbathtag halten sollest.“ Ex. 20, 11 aber begründet das Sabbathgebot mit der schon oben von uns citirten Hinweisung auf die Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche, einer Hinweisung, mit der auch Ex. 31, 13—17 übereinstimmt. Einer dritten Motivirung des Sabbathgebotes begegnen wir in Ex. 23, 12: „Sechs Tage sollst du deine Arbeit thun, aber des siebenten Tages sollst du feiern, auf dass dein Ochs und Esel ruhen und deiner Magd Sohn und Fremdling Athem schöpfen.“

Wir wollen die Frage nach der wahrscheinlichen Zeitfolge der Entstehung dieser drei Motivirungen hier nicht erörtern; es genügt uns für unseren augenblicklichen Zweck vollständig, zu constatiren, dass im Bewusstsein des israelitischen Volkes die in Ex. 20 enthaltene Fassung des Dekalogs der deuteronomischen den Rang abgelaufen hat, und dass eben damit auch die Begründung des Sabbathgebotes durch die Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche Ex. 20, 11 (und 31, 17) in den Vordergrund getreten ist und die zwei anderen Begründungen Deut. 5, 15 und Ex. 23, 12 mehr in den Hintergrund gedrängt hat. Im israelitischen Cultus und Religionsunterricht ist es heute noch so. Ein Bezirksrabbiner, Dr. Engelbert in Heilbronn, schreibt mir: „Der Dekalog Ex. 20 hat zu allen Zeiten den Vor-



rang vor dem in Deut. 5 erlangt, sowohl beim Religionsunterrichte als beim Gottesdienste. Das Sabbathgebot gründet sich in dem Bewusstsein der Israeliten der älteren wie auch der neueren Zeit auf das göttliche Ruhen an dem siebenten Tage der göttlichen Schöpfungswoche. In unserem Religionsbuche wird als Zweck der Sabbathfeier angegeben: 1) Ruhe des Körpers, 2) Erhebung des Geistes, 3) Erinnerung an die Schöpfung (nicht Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, wie dies in Deut. 5, 15 angegeben wird). Beim Religionsunterricht wird der Dekalog Ex. 20 von den Kindern gelernt und vom Lehrer erklärt. Dass die Sabbathfeier eine Erinnerung an die göttliche Welschöpfung und an die derselben am siebenten Tage folgende göttliche Ruhe ist, wird in mehreren Sabbathgebeten ausgesprochen. Dort heisst es wiederholt: „An dem siebenten Tage hast du Wohlgefallen, ihn hast du geheiligt, den köstlichsten der Tage hast du ihn genannt, ein Gedächtniss an das Werk der Schöpfung.“ Der Dekalog in Ex. 20 wird von vielen Israeliten an jedem Tage nach dem Morgengebete gesprochen, aber nie der im Deuteronomium.“ Kurz — die Begründung des Sabbathgebotes durch die Vorbildlichkeit der göttlichen Schöpfungswoche ist ein so bedeutender Inhalt des frommen israelitischen Bewusstseins, dass sie in unserer biblischen Theologie alle Beachtung verlangt.

Ist man nun aber der Meinung, man sei durch sein exegetisches Gewissen genöthigt, jene Tage in Gen. 1 und Ex. 20, 11 als natürliche Erdentage zu erklären, so kann man kaum anders, als gegenüber von dem Werth, den der Dekalog und das israelitische Bewusstsein auf jene göttliche Schöpfungswoche und ihre Vorbildlichkeit für die menschliche Eintheilung der Tage legt, sich ungefähr so verhalten, wie sich ein pietätsvoll gesinnter Mensch gegenüber von einem recht bedeutenden Manne verhält, an dem man eine Schwäche wahrnimmt, oder gegenüber von einem grossen Schriftsteller, der etwa von derjenigen seiner Veröffentlichungen am meisten hält, welche nach dem Urtheile der Leser seine geringste Leistung ist: man drückt sich an einer

solchen schwachen Stelle so schnell und leise vorüber als möglich und denkt, je weniger man davon reden müsse, desto besser sei es. So rühmt man denn etwa an jener Schöpfungsurkunde alles Mögliche, auf was der Verfasser eigentlich gar nicht mit ausdrücklichen Worten hinweist, was für ihn vielmehr ganz selbstverständliche Voraussetzung ist und so zu sagen zur geistigen Luft gehört, in der er athmet, wie z. B. die Reinheit seiner Idee von Gott und vom göttlichen Schaffen, die Freiheit seiner Gedanken von allen theogonischen Mythen, seinen schönen Ordnungssinn, die Zielstrebigkeit, mit der Alles auf den gottesebenbildlichen Menschen als Ziel und Krone der Schöpfung hinweist; aber das, was jene Erzählung so recht mit ausdrücklichen Worten hervorheben will, und worauf derselbe Verfasser in Ex. 31, 17 und der Dekalog Ex. 20, 11 noch einmal mit ausdrücklichen Worten zurückkommt, ist man dann zwar natürlich genöthigt, als Absicht des Verfassers anzuerkennen, zugleich aber ist man dann doch stets versucht, es als eine zwar gut gemeinte und sinnig erfundene, aber doch in Wahrheit eigentlich unbrauchbare mythologische Liebhaberei zu behandeln. Denn eben so wenig, als sich eine sechsmal vierundzwanzigstündige Schöpfungszeit mit der Naturwissenschaft verträgt, eben so wenig verträgt sich eine vierundzwanzigstündige Ruhe Gottes, welcher die Schöpfungsarbeit vorausgeht und wieder irgend eine andere Arbeit nachfolgt, mit einem würdigen Gottesbegriffe.

Umgekehrt aber, wenn mich meine Exegese jenes Capitels zu der Vorstellung einer Gotteswoche führt, die sich über die ganze Weltzeit erstreckt, so erhalte ich dadurch eine Vorstellung, welche der Idee Gottes durchaus würdig ist und welche es verlangt und verdient, auch in's Auge gefasst zu werden. Zwar fühle ich mich auch so noch nicht verpflichtet, die sechs Schöpfungstage der Genesis und die Reihenfolge der Werke, die ihren Rahmen ausfüllen, zur Norm für meine wissenschaftliche Weltkunde oder gar zur Norm für mein metaphysisches Denken über Gott und sein Verhältniss zum zeitlichen Verlaufe der Weltentwicklung zu machen: dies würde mir — abgesehen von

allen anderen Gründen — schon die grosse Verschiedenheit unseres heutigen Weltbildes von demjenigen Weltbilde verbieten, das den Culturvölkern des Alterthums möglich war und das uns auch aus Gen. 1 entgegentritt. Aber jene Urkunde verlangt das auch gar nicht, verlangt es gerade dann nicht, wenn wir ihre Tage so deuten dürfen, wie wir sie oben gedeutet haben: denn dann sind sie ja gerade als Gottestage über die Erdentage so erhaben, dass sie mit keinem Masse irdischer Zeiten gemessen werden können. Dagegen derjenige Gottestag, der nach der Anschauung des Verfassers auch für ihn und alle künftigen Leser des Berichtes als Gottestag immer noch fort dauert, der Tag der göttlichen Ruhe, ist auch für uns ein vollziehbarer Begriff und hat auch für uns einen religiösen Werth, namentlich wenn wir uns mit Joh. 5, 17 sagen, dass es keine müssige und thatenlose Ruhe ist, und uns mit Hebr. 3 und 4 ermunternd zurufen, dass es unsere Aufgabe ist, uns in richtiger Erdenarbeit und unter dem richtigen Wechsel von irdischen Arbeits- und Ruhetagen zum Eingang in diese Ruhe Gottes zu bereiten. Gerade der Umstand, dass auch das Neue Testament auf diesen Gedanken zurückgreift, ist uns eine Garantie dafür, dass er auch für die Kinder des neuen Bundes und auch nach der freieren Stellung zum Sabbathgebot, die uns Christus durch Wort und That gelehrt hat, noch seine Bedeutung hat. Diesen Gedanken kann ich mir nun aneignen, wenn mir meine Exegese jene Tage der Genesis als Gottestage deutet, ich muss ihn aber ablehnen, trotzdem dass er auch ein echt neutestamentlicher ist, wenn ich mich genöthigt sehe, den Tag der göttlichen Ruhe, den mir Gen. 2, 1—3 schildert, mir als einen 24stündigen Erdentag zu denken und demgemäss als Illusion zu behandeln.

Hiermit sind wir bei der Nennung des letzten und vielleicht in seiner Art grössten Gewinns angelangt, den wir zu verzeichnen haben: die hier vertretene Deutung der Schöpfungswoche erleichtert uns in ausserordentlich hohem Grade die Behandlung der biblischen Schöpfungserzählung in Schule und Kirche, überhaupt vor den nicht theologisch

gebildeten Genossen der Gemeinde. Ich weiss ja wohl, dass meine Collegen im Lehramte, welche in Gen. 1 vierundzwanzigstündige Erdentage sehen zu müssen glauben und doch zugleich wissen, dass zwischen dem Anfange aller Dinge und der Erschaffung des Menschen etwas mehr als nur sechsmal 24 Stunden verflossen sind, sich in ihrem Unterrichte auch zu helfen suchen, um sowohl der Autorität der Bibel, als der Autorität des natürlichen Wahrheitsgefühles gerecht zu werden. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, dass man von jener exegetischen Voraussetzung aus, welche ich in dieser Abhandlung bestreite, sich gleich bei dem ersten Blatte der Bibel und gleich bei einem so elementaren Anfange religiöser Lehrmittheilung, wie die Lehre von der Schöpfung ist, einem Laiengemüth gegenüber sofort auch vor die denkbar grösste Schwierigkeit gestellt sieht, und dass man diese Schwierigkeit keineswegs mit dem allerdings unanfechtbaren und auch für unseren Standpunkt unentbehrlichen Satze, dass die Bibel kein Lehrbuch der Naturwissenschaft sei, schon aus dem Wege geräumt hat. Diese Schwierigkeit aber verschwindet vollständig, sobald ich mit dem Gedanken Ernst machen darf, den ich bisher entwickelt habe. Dass jene Tage nach dem Text der Erzählung keine Nacht haben, dass der siebente Tag nach dem Text der Erzählung kein Ende hat, das ist jedem Leser leicht deutlich zu machen. Dass Beides deswegen so dasteht, weil sie Tage Gottes sind, und dass sie als Tage Gottes über die Tage des Menschen gerade so hoch erhaben sind, wie Gott, das Urbild, über den Menschen, sein Ebenbild, erhaben ist, das lässt sich auch einem Laien und einem Schüler- und Kinderverstand deutlich und einleuchtend machen. Wenn man will, so kann man auch noch zum Ueberfluss auf Etwas hinweisen, was bisher mit Absicht übergangen wurde, weil es an und für sich noch keine zwingende Beweiskraft hat, sondern erst nach [Lieferung des Hauptbeweises einiges Gewicht erhält, was aber einem populären Denken ganz besonders einleuchtend erscheint: man kann darauf hinweisen, dass der Bericht die Sonne, das Licht des Tages, mit den übrigen Lichtern des Himmels



ja erst am vierten Schöpfungstage erschaffen werden lässt. Lässt man so den Hörer sich die Schöpfungswoche als eine Gotteswoche von sieben Gottestagen vorstellen, deren Dauer sich über die ganze Weltzeit von deren Anfang bis zu deren Ende erstreckt, dann mag er nachher noch so viel oder noch so wenig von naturwissenschaftlicher Kunde über die Schöpfung in sich aufnehmen und sich seine Gedanken über das, was wir Inspiration heissen, so oder so oder gar nicht zu-rechtlegen: Beides, der Bericht der Bibel und der Bericht der Naturforscher, hat jetzt in seinem Geiste neben einander Raum, und sein Gemüth ist für jetzt und für künftig vor Collisionen zwischen Bibelglauben und weltlichem Wissen gründlicher bewahrt, als wenn man ihn über die grosse Kindlichkeit der biblischen Schöpfungsvorstellungen belehrt, die so schön kindlich seien, dass sie eben deswegen gar nicht mehr wahr sein können. Es ist der eigenthümliche Vorzug der grossen Centralgedanken christlicher und religiöser Heilswahrheit, dass sie einem Laiengemüthe eben so werth und vielleicht noch leichter fasslich sind, wie dem, der auch strengere Anforderungen des Denkens und Wissens an sich stellt, dass sie im katechetischen Unterricht sich eben so einleuchtend erweisen wie im wissenschaftlichen Lehrbuche, und wenn auch solche Gedanken mit ihnen diese Eigenschaft theilen, die wie die hier behandelten mehr der Peripherie des religiösen Erkennens sich nähern, so gereicht auch ihnen diese Eigenschaft zur Empfehlung. Ich hoffe, die Anschauung, die ich hier vertreten habe, nehme an diesem Vorzuge Theil.



GTU Library



3 2400 00294 9414

